Una historia de los usos del miedo

Pilar Gonzalbo Aizpuru
Anne Staples
Valentina Torres Septién
Editoras

EL COLEGIO DE MÉXICO
UNIVERSIDAD IBEROAMERICANA

CENTRO DE ESTUDIOS HISTÓRICOS

UNA HISTORIA DE LOS USOS DEL MIEDO

Pilar Gonzalbo Aizpuru
Anne Staples
Valentina Torres Septién

(editoras)

EL COLEGIO DE MÉXICO

UNIVERSIDAD IBEROAMERICANA

302.17
H67326

Una historia de los usos del miedo / Pilar Gonzalbo Aizpuru, Anne Staples, Valentina Torres Septién, editoras. — 1a. ed. — México, D.F. : El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos, Universidad Iberoamericana, 2009.
327 p. ; 22 cm.

ISBN 978-607-462-046-7

1. Miedo – América Latina. 2. Violencia – América Latina. 3. América Latina – Psicología social. I. Gonzalbo Aizpuru, Pilar, ed. Staples, Anne, coed. III. Torres Valentina, coed.

Primera edición, 2009

D.R. © El Colegio de México, A.C.
Camino al Ajusco 20
Pedregal de Santa Teresa
10740 México, D.F.
www.colmex.mx

D.R. © Universidad Iberoamericana
Prol. Paseo de la Reforma 880
Lomas de Santa Fe
01219 México, D.F.
www.uia.mx

ISBN 978-607-462-046-7

Impreso en México

ÍNDICE

Introducción 9

Reflexiones sobre el miedo en la historia 21
Pilar Gonzalbo Aizpuru

Primera parte
El miedo al otro o la justificación de la violencia

El miedo al otro entre los nahuas prehispánicos 37
Jaime Echeverría García

El temor a la insurrección de los indios en Querétaro a principios del siglo XIX 55
Juan Ricardo Jiménez

El miedo a los indios rebeldes e insumisos en el Yucatán colonial (siglos XVI-XVII) 77
Laura Caso Barrera

Miedos terrenales, angustias escatológicas y pánicos en tiempos de terremotos a comienzos del siglo XVII en el Perú 103
Bernard Lavallé

La ciudad, territorio del miedo. Puebla de los Ángeles, México, siglos XVI a XVIII 129
Rosalva Loreto

Formas del miedo en la cultura urbana contemporánea 161
María de la Paloma Escalante Gonzalbo

Segunda parte
Ideologías, estrategias y miedos

Es por meter miedo a los hombres: el miedo al infierno en el siglo XVI novohispano 185
Alfredo Nava Sánchez

Predicación y miedo 203
Perla Chinchilla

Los bramidos de las minas. Guanajuato, 1784 223
Eduardo Flores Clair

1812: el terremoto que interrumpió una revolución 247
Pablo Rodríguez

El miedo a la secularización o un país sin religión. México, 1821-1859 273
Anne Staples

Los años que vivimos bajo amenaza. Miedo y violencia durante la etapa de la educación socialista (1924-1940) 291
Engracia Loyo

El miedo de los católicos mexicanos a un demonio con cola y cuernos: el comunismo entre 1950 y 1980 311
Valentina Torres-Septién

INTRODUCCIÓN

Reflexionar sobre el miedo, analizar sus facetas, seleccionar algunos de sus aspectos, leer y discutir textos y buscar los elementos trascendentes hasta tener entre las manos un conjunto de capítulos constitutivos de una unidad temática, teórica y metodológica fue una aventura fascinante que pudimos disfrutar los autores y las coordinadoras de este volumen. En las reuniones mensuales del Seminario de historia de la vida cotidiana analizamos y discutimos cada avance de nuestras investigaciones, con el apoyo de los conceptos y teorías de antropólogos y sociólogos, de cuyas obras seleccionamos las propuestas que mejor podían relacionarse con todos nuestros trabajos, como medio para conseguir la coherencia interna que esperamos haber conseguido.[1]

Como fruto de nuestra labor conjunta a lo largo de algo más de tres años hemos podido publicar dos libros que en cierto modo se complementan y que reúnen lo más representativo de nuestras investigaciones. En el primero, *Los miedos en la historia*, pretendimos destacar la influencia de aspectos culturales en la difusión, diversificación y distorsión del miedo natural, original e inexplicable. Si bien una distinción radical parece imposible, puesto que casi siempre hay una base real sobre la que se sustentan las creaciones atemorizadoras, hemos intentado referirnos a las experiencias y a las formas de expresar angustias y temores del hombre en comunidad, no ya como ser biológico sino como individuo social. Por eso hablamos de "los miedos" en plural, porque no tratamos de la respuesta espontánea ante peligros inmediatos, como mecanismo de defensa propio de la naturaleza humana, sino de las muy variadas formas de manifestación de temores, casi siempre mantenidos en periodos de tiempo prolongados y como consecuencia de particulares circunstancias mentales, sociales, políticas y económicas.

[1] Anexo una breve bibliografía de los textos que estudiamos en el Seminario.

Con el mismo criterio, si bien ahora más especializado, reunimos los trabajos que ofrecemos en este libro. No sólo tratamos de miedos culturales sino que destacamos algo fundamental, apreciable en los miedos colectivos: las consecuencias de los sentimientos de temor, miedo o angustia, con fundamentos reales o ficticios, sobre las formas de comportamiento y de relación de los individuos que vivieron en diferentes épocas. Las consecuencias pudieron ser un cambio o un reforzamiento de conductas colectivas que con frecuencia redundaron en beneficio de ciertos grupos, y por ello hablamos de los usos: los miedos pudieron ser usados y resultaron útiles para alguien. En todo caso siempre han servido como argumento de quienes se sintieron amenazados para justificar el uso de la violencia.

Durante el largo proceso de estudio y análisis de los aspectos del miedo influyentes en formas de comportamiento surgieron preguntas que parcialmente podemos responder ahora, ya que cada artículo indaga diversas situaciones de miedo vividas a lo largo de la historia. La primera parte, "El miedo al otro o la justificación de la violencia", reúne investigaciones referentes a la cuestión de cómo actitudes de rechazo, represión o marginación se explicaron o más bien se sintieron en la conciencia colectiva como una reacción justa y necesaria ante amenazas que pudieron ser reales en su origen, pero que los prejuicios sociales, las creencias religiosas o los intereses de grupo procuraron agrandar. En la segunda parte, "Los usos políticos del miedo", ya aparece en forma explícita la manipulación de los sentimientos a favor de intereses particulares y en beneficio de tendencias políticas.

Particularmente difícil es cualquier intento de clasificación de las investigaciones, ya que, por una parte, la misma división temática sugiere la conveniencia de utilizar una división al menos aproximadamente cronológica; fueron distintos los miedos en sociedades premodernas y en las contemporáneas; pero la diferencia no es tan radical que no nos permita referirnos en el mismo apartado a la ciudad barroca y al México contemporáneo, a Mesoamérica prehispánica y al virreinato del Perú, o bien a los sermones y a la política, a las mezquinas expectativas de funcionarios en un real de minas y al fanatismo político-religioso de cristianos y socialistas enardecidos por discursos populistas o mesiánicos. Y, como algo inevitable, cada tema tratado implica no una sino varias preguntas, no una sola manifestación del miedo sino varias

más y no sólo una forma de distorsión de las amenazas sino muchas más. La división que proponemos se basa en el aspecto que queremos destacar en cada texto, pero no excluye el diálogo entre todos, puesto que comparten planteamientos y propuestas. En todos los textos encontramos vestigios de miedos primigenios, aunque siempre sometidos a ignorancia, manipulaciones, intereses particulares y conveniencias, algo que quizá todos sabemos, aunque a veces olvidamos, porque de una u otra manera todos padecimos miedos infantiles que rara vez los adultos respetaban o ahuyentaban. Una primera forma simple a la vez que útil del empleo del miedo como controlador de conductas se encuentra en algunas de las nanas con las que se arrullaba a los bebés hasta hace varias décadas.

LA MANIPULACIÓN DEL MIEDO Y LA VIEJA PEDAGOGÍA

Duerme, que viene el coco
A llevarse a los niños
Que duermen poco
(Nana popular castellana)

Procedente de la tradición europea, el "coco" llegó a América con las primeras familias españolas. El fruto peludo de la palma se llamó coco precisamente por su aspecto poco agradable. Porque el coco era un personaje indefinido, sin forma, cara ni voz reconocible, capaz de causar graves daños y, desde luego, repulsivo. Sólo los niños más pequeños podían creer en esa figura que resultaba indescriptible, capaz de cometer maldades abominables y habitante de algún remoto lugar lejos del mundo querido y conocido, por eso temible. Pero, sobre todo, el coco era útil para hacer callar a bebés llorones y a niños inquietos. No importaba que pronto los más avispados le perdieran el respeto, si ya había germinado en ellos la semilla del miedo. Porque con el paso del tiempo cambiarían los motivos del miedo, pero permanecería la vaga amenaza de alguna sanción pendiente de caer sobre quien se atreviera a transgredir el orden. El escolar holgazán, el pequeño distraído, el menor irrespetuoso y el adolescente rebelde en ciernes, sabían que siempre había un castigo esperándolos en caso de cometer alguna falta o de eludir alguna obligación: "si te atreves a hacer eso…", o "si no haces lo que te digo…".

La misma retórica didáctica debía ser empleada por los maestros, que así esperaban mantener el orden en sus aulas; y no hay duda de que las religiones primitivas aprovecharon el miedo innato a las fuerzas de la naturaleza para fundamentar su autoridad como intermediarios de una divinidad que podría suspender los castigos y retribuir los méritos. Los gobiernos monárquicos y sus herederos republicanos no desaprovecharon ese recurso del poder y procuraron mantener un equilibrio entre la aplicación de los castigos y la violencia potencial de la que les correspondía el monopolio. Estas ideas nos han inspirado la reunión de los capítulos siguientes en los que no es difícil encontrar puntos comunes, al mismo tiempo que perspectivas diversas. Son diferentes las épocas y los lugares, pero la naturaleza humana se manifiesta en formas muy parecidas, desde las gradas ensangrentadas de los templos prehispánicos hasta los gases lacrimógenos contra manifestaciones estudiantiles.

A los personajes imaginarios pudieron incorporarse muy pronto amenazas reales, quizá remotas, que se describían como riesgos inminentes y probables. Siempre en aras de la seguridad, el orden y algún bien futuro, el curso de la vida de los individuos estaba jalonado por diversos miedos, que casi siempre beneficiaban a alguien a costa de amedrentar a otros. A veces llegábamos a comprender que habíamos sido víctimas de un fraude, pero también sabíamos que alguien más estaba dispuesto a defraudarnos. Hoy sabemos, y nuestros textos lo muestran, que no es el objeto del miedo sino lo que se piensa acerca de él lo que explica los sentimientos que vive una comunidad en determinados momentos. Esto se hace explícito en el texto de María de la Paloma Escalante que se refiere a la percepción subjetiva (y con frecuencia injustificada) de los motivos de miedos colectivos, independientes de la existencia o no de amenazas reales.

MIEDO Y VIOLENCIA

El miedo tiene muchas caras. Ni aun en el relativamente reducido campo de los miedos culturales, inducidos o controlados, pretendemos abarcar la mayor parte de sus posibles facetas. Hay ocasiones, pocas, en las que se puede identificar a un individuo o a un grupo de individuos responsables de atizar el miedo latente en una comunidad, o de promover actos violentos justificados por ese miedo.

Según expone Jaime Echeverría, en el universo mental de los pueblos nahuas del valle de México en la época prehispánica, sus vecinos otomíes eran inferiores por su modo de vida, por sus costumbres y por su organización política y administrativa; pero su escasa cultura también se reflejaba en un grado de barbarie proclive a provocar enfrentamientos violentos y a ocasionar desórdenes en los pueblos cercanos. Al mismo tiempo los despreciaban y los temían, y por ello se sentían justificados a tratarlos con violencia. Actitudes semejantes se producían ante cualquier extranjero, así como se justificaba el rechazo a cualquier enlace con forasteros.

Entre otros protagonistas de los casos citados en el libro están los terratenientes de Querétaro, en el artículo de Juan Ricardo Jiménez, o el pintoresco personaje yucateco mencionado por Laura Caso. Por parte de unos y otro se trata de una peculiar manipulación del miedo que se manifiesta en la búsqueda de un chivo expiatorio sobre el cual cargar todas las culpas y así proporcionar alivio a quienes pretenden encontrar una explicación a sus temores. Los indios de Querétaro en el siglo XVIII sufrieron abusos y despojos, "justificados" por su actitud belicosa ante quienes les arrebataron sus tierras. Juan Ricardo Jiménez muestra cómo las buenas conciencias aceptaron la represión como medida preventiva ante un posible levantamiento popular, que se consideraba probable de acuerdo con el temor manifestado por los criollos. Y esto que hoy vemos como una arbitrariedad injustificable se ha mantenido vigente a lo largo del tiempo. En pleno siglo XXI, en muchos ambientes todavía se aprueba la recomendación de la guerra preventiva contra alguien que en un futuro podría llegar a ser un peligro. Con su sincrética interpretación de la piedad religiosa, con sus creencias ancestrales y sus cultos ajenos a las fórmulas litúrgicas de la cristiandad colonial, los indios pudieron verse como potenciales culpables de cualquier desgracia inexplicable. O mucho más explicable, como la conjura secreta inventada por un aventurero en el mundo maya, según expone Laura Caso. El argumento parecía posible y convincente, porque reavivaba miedos reales a la posible reacción de una población sojuzgada que bien podría sublevarse contra sus dominadores. No importaba cuán increíble fuese la atribución de la culpa, siempre tendría éxito.

Similar en algunos aspectos, pero diverso en sus motivaciones y consecuencias fue el terror, muy justificado por causas naturales, pero

políticamente utilizado con fines de dominio, que provocaron los temblores catastróficos padecidos por una amplia zona del virreinato del Perú. Bernard Lavallé muestra cómo una expresión de desconfianza impulsó a las autoridades del virreinato a achacar a los indios la violencia de las erupciones volcánicas en circunstancias particularmente dramáticas. Y, dentro de la lógica de la mentalidad colectiva, entra la posibilidad de que una conciencia de culpa impulsase a la población española a creer en una posible venganza. Algo que parecería espontáneo, pero que considero aprendido desde la infancia es que individuos y colectividades se consideran expuestos a un castigo porque todos creen, creemos, haber cometido alguna falta, olvidada o ignorada, pero siempre presente en el fondo de las conciencias.

Hay circunstancias en las que no es posible identificar a un culpable de los males posibles o reales, así como hoy tampoco podemos mostrar a un posible sospechoso de haberlo manipulado. Con frecuencia es la sociedad la generadora de los miedos, esa sociedad impersonal que, sin embargo, formamos todos, pero a la que atribuimos una capacidad ordenadora que nos sobrepasa. No importa que tan antigua o reciente sea la sociedad reguladora; puede tratarse de una comunidad indígena, como los nahuas enfrentados a los otomíes, o de una organización urbana que acentúa la voluntad de segregación al marcar y separar los espacios propios de la élite de los que corresponden a las masas. Ya sea en Mesoamérica, en la Puebla virreinal o en la Ciudad de México del siglo XXI, la ciudad impone sus normas y da origen a sus miedos.

Quizá ya sabíamos, pero no habíamos reflexionado sobre ello, que los lugares públicos no son tan públicos desde el momento en que los habitantes de zonas rurales como los vecinos de las ciudades se sienten seguros en "sus" barrios o distritos, mientras apenas se arriesgan a transitar por otros menos conocidos. Y no sólo acecha el miedo a la violencia sino también al desprecio, la burla, la denuncia tácita en las expresiones de quienes pueden hacer sentir que alguien se encuentra "fuera de lugar", es decir, queda implícita la denuncia de que alguien está ocupando un lugar que no le corresponde. Y estas situaciones pueden agudizar las tensiones latentes que a veces llegan a convertirse en detonantes de comportamientos violentos, como sucede con frecuencia en las ciudades del siglo XXI, en las que miedo-represión-violencia parecen inseparables, según muestra María de la Paloma Escalante. Incluso las

legislaciones reconocen la legitimidad de la violencia provocada por el miedo y la población de las ciudades se ha acostumbrado a delimitar sus territorios para combatir el miedo a los vecinos o a los desastres naturales, según refiere Rosalva Loreto en la Puebla de los Ángeles del siglo XVIII. Hay miedos nutridos por el ambiente urbano y otros que nacen y se esconden entre los surcos y tras los arbustos del campo. Lo que nuestros textos reflejan es que la percepción del miedo es independiente de lo que la realidad objetiva informa.

IDEOLOGÍAS Y MIEDOS

Las confesiones religiosas y en Hispanoamérica la iglesia católica en especial, han contribuido generosamente a la difusión de miedos relacionados con castigos en este y en el otro mundo. Los fieles aceptan las amenazas como parte de sus creencias, o bien aparentan creer en ellas para evitar conflictos de conciencia. Un ejemplo por demás interesante del conflicto entre lo que dicta la razón y lo que exige el orden religioso es el proceso inquisitorial al que se refiere Alfredo Nava contra un novohispano que al no aceptar la idea de un infierno eterno como castigo para un pecado momentáneo, incurrió en gravísimo pecado contra el dogma, aunque finalmente claudicó ante un miedo más inmediato y tangible: el castigo previsible ordenado por la Santa Inquisición. Como en casos similares de la historia virreinal, el ejemplo del mestizo Juan Flores muestra la forma en que reaccionaban los individuos al tratar de dominar su propia naturaleza humana que se veía como enemiga de la salvación cuando, paradójicamente, se predicaba como la más perfecta creación divina.

Cabe preguntarse si efectivamente los sermones barrocos, comentados por Perla Chinchilla, causarían entre los fieles el efecto aleccionador que los predicadores pretendían. Ya fueran jesuitas, regulares de otras órdenes o clérigos seculares, la descripción del infierno era tema repetido en la oratoria sagrada de la época. El miedo a la condenación eterna y el "santo temor de Dios", basados en imágenes y símbolos, asediaban al creyente por medio de los cinco sentidos y lo obligaban a someterse a los lineamientos de la iglesia tridentina. Pero la historia está llena de contradicciones, de modo que no es extraño que sorprendiera a visitantes extranjeros algo parecido a lo que nos planteamos los historiadores hoy: cómo una sociedad tan declarada y firmemente católica podía ver con

tolerancia el quebrantamiento constante de los mandamientos. Pueden arriesgarse muchas explicaciones, pero provisionalmente asumimos que la religiosidad barroca propiciaba actitudes personales de confianza en la misericordia divina, negociada mediante el empleo de los recursos piadosos que alentaban la esperanza en la oportunidad del arrepentimiento a la hora de la muerte. Poeta, dramaturgo y sacerdote, Félix Lope de Vega, empeñado en mantener la fe, pero reincidente una y otra vez en pecados de la "carne", afirmaría: "loco debo de ser, pues no soy santo"; y la sabiduría popular imploraría, a modo de deseo piadoso "que Dios nos lleve confesados". Ya que la naturaleza imponía sus exigencias, sólo quedaba confiar en un oportuno arrepentimiento. De modo que la predicación, la promoción de las indulgencias, los actos de penitencia, viacrucis y novenas, y aun la recomendación de frecuentar los sacramentos, podían interpretarse como recursos para eludir las consecuencias de una vida alejada de las normas morales impuestas por la iglesia católica.

Eduardo Flores Clair presenta un caso particular en el que no se encontró culpable, ni siquiera se conoció una explicación; estremecedores ruidos misteriosos de las minas ocasionaron un justificado miedo colectivo ante el que, sin embargo, las autoridades reaccionaron en forma contraria a la que cabría esperar: lejos de tomar medidas de precaución y proteger a los vecinos de la ciudad de Guanajuato, intentaron impedir la huida de quienes abandonaban sus casas. Autoridades, propietarios y trabajadores de las minas reaccionaron de forma diversa según un balance implícito de los riesgos derivados de sus decisiones. El miedo a los ruidos se enfrentaba al miedo a perder los bienes de fortuna o al miedo a que se resintiese su prestigio o se llegase a poner en tela de juicio su capacidad de controlar a la población. Como en tantas situaciones de la vida, no se trataba de un único miedo sino de varios enfrentados. En el terreno personal, como en los comportamientos colectivos, continuamente se impone la elección en cuanto a la decisión menos arriesgada o el riesgo menos costoso.

El miedo siempre ha sido un buen aliado del poder, los tiranos se han apoyado en él para asegurar su dominio, y las democracias disponen de los medios masivos para utilizarlo como argumento a favor o en contra de decisiones trascendentales. Pablo Rodríguez muestra cómo la naciente independencia de Venezuela se vio frustrada por la hábil maniobra de

los realistas, encabezados por los eclesiásticos, quienes culparon a los insurgentes del terremoto que asoló varias provincias. Miedos generados por una interpretación religiosa de fenómenos naturales considerados "castigo divino" que se combinaron con los intereses políticos.

Más sutiles y artificiosas fueron las campañas políticas desatadas ya en los siglos XIX y XX mexicanos contra la secularización del Estado, como señala Anne Staples. Lo que al lector puede parecerle inexplicable es, una vez más, que la percepción del miedo superase a los motivos reales, que la población viera al ejército de Satanás en el complejo de grupos liberales de diversas tendencias y en busca de variados objetivos, y que un nuevo temor, el de quedar rezagados ante los avances de la modernidad pudiera derrotar a los antiguos miedos. Otras generaciones, otros políticos, un nuevo discurso, incluso una nueva sociedad, pero con la misma capacidad para asustarse ante amenazas más o menos imaginarias. Como en el siglo XX o en el XXI.

Si en otros momentos el miedo respondía a un desafío provocado por fuerzas naturales, por enemigos inmediatos o incluso por creencias escatológicas, el miedo desatado entre los católicos mexicanos hacia la educación socialista fue manipulado desde sus comienzos por fuerzas reaccionarias. Frente a la ambigüedad del discurso sobre los riesgos que implicaba el socialismo como teoría o tendencia política se anteponía el peligro real de cierre de escuelas, eliminación de la influencia de la Iglesia en la educación, y rechazo de tradiciones y prejuicios ancestrales. Algo que se aprecia en la dramática pugna descrita por Engracia Loyo.

El trágico saldo de aquellos enfrentamientos no fue suficiente para desalentar a los grupos más conservadores que pudieron considerarse vencedores cuando el gobierno retornó a políticas más moderadas. Llegó el momento de erigir el fantasma del comunismo que, ahora sí, se vivía como una amenaza real, y no sólo en México sino en gran parte de los países de Occidente. Aunque los portavoces fueran, en gran parte, la prensa y la jerarquía católica, el mensaje se dirigía a todos los mexicanos y los argumentos venían dados por informes muy reales de despojos, represiones y "purgas" padecidos en las naciones que habían quedado bajo la órbita soviética. Nadie podía negar que el comunismo de mediados del siglo XX, como los socialismos que mantuvieron su popularidad y que también se enfrentaron al comunismo, sostenían propuestas justas y ofrecían soluciones tentadoras contra la injusticia imperante en el

mundo capitalista. De modo que la estrategia no consistió en desmontar una teoría sin duda discutible, sino en destacar la práctica, siempre peligrosamente decepcionante. Los individuos, como las sociedades, aspiran a conservar sus bienes materiales y espirituales, y el miedo se instauró cuando se afirmó que unos y otros desaparecerían bajo el imperio del proletariado. Noticias y rumores, realidades e imaginación surtieron el efecto deseado, tal como lo describe Valentina Torres-Septién.

La visión panorámica de los capítulos que conforman el libro nos permite acercarnos a los ejes fundamentales que orientaron las investigaciones y que justifican su integración. Nos hemos referido al miedo como estructurador de relaciones sociales, a la justificación de la violencia motivada por el miedo, a la percepción del miedo a amenazas imaginarias como capaz de producir las mismas consecuencias que si existiese la amenaza real, a la selección de un enemigo como causante del peligro denunciado, a la habilidad para conseguir que el miedo se convirtiera en impulsor de movimientos colectivos y a respuestas variables ante los miedos. De un modo u otro todas estas ideas están presentes en los textos que presentamos.

Aunque en ocasiones parezca que el hombre se encuentra solo ante sus miedos, rara vez esta soledad deja de tener cerca la sombra, el soplo siniestro, de alguien que, de cerca o de lejos, disfruta con el espectáculo del miedo, alguien que aumenta su estatura a medida que la víctima disminuye la suya. Referirse a los usos del miedo es tanto como recordar que si el hombre es un lobo para el hombre, es también un lobo que aúlla y abre sus fauces, que acompaña de cerca a su víctima sin decidirse a devorarla.

Pilar Gonzalbo Aizpuru

APUNTE BIBLIOGRÁFICO DE LOS TEXTOS CONSULTADOS COMO APOYO A LOS CAPÍTULOS DEL LIBRO

Bodei, Remo, *Geometría de las pasiones*, México, Fondo de Cultura Económica, 1995.

Bourke, Joanna, *Fear. A Cultural History*, Emerville, California, Shoemaker Hoard, 2005.

Burke, Peter, *¿Qué es la historia cultural?* Barcelona, Paidós, 2006.

CALHOUN, Cheshire y Robert C. SOLOMON (comps.), *¿Qué es una emoción? Lecturas clásicas de psicología filosófica*, México, Fondo de Cultura Económica, 1996.

DARWIN, Charles, *La expresión de las emociones en los animales y en el hombre*, Madrid, Alianza, 1984.

DELUMEAU, Jean, *El miedo en Occidente*, Madrid, Taurus, 1989.

DOMÍNGUEZ, Vicente (ed.), *Los dominios del miedo*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2002.

DOUGLAS, Mary, *Risk and Blame. Essays in Cultural Theory*, Londres y Nueva York, Routledge, 1994.

ELIAS, Norbert, *La sociedad de los individuos. Ensayos,* Barcelona, Península, 1990.

ELSTER, Jon, *Alquimias de la mente. La racionalidad y las emociones,* Barcelona, Paidós, 2002.

FREUD, Sigmund, *Obras completas*, 24 vols., Buenos Aires, Amorrortu, 1996.

HANSBERG, Olbeth, *La diversidad de las emociones*, México, Fondo de Cultura Económica, 1996.

MARÍAS, Julián, *Tratado de lo mejor. La moral y las formas de la vida*, Madrid, Alianza Editorial, 1995.

MAUSS, Marcel, *Sociología y antropología*, Madrid, Tecnos, 1979.

MORIN, Edgar, *El hombre y la muerte*, Barcelona, Kairós, 1974.

RIOUX, Jean-Pierre y Jean-Francois SIRINELLI (dirs.), *Para una historia cultural*, Madrid, Taurus, 1998.

ROSAS LAURO, Claudia (ed.), *El miedo en el Perú,* Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 2005.

SAVATER, Fernando, *Ética como amor propio*, México, Conaculta, Mondadori, 1991.

SERNA, Justo y Anaclet PONS, *La historia cultural. Autores, obras, lugares*, Madrid, Akal, 2005.

TORRES SEPTIÉN, Valentina (coord.), *Producciones de sentido. El uso de las fuentes en la historia cultural*, Antología, México, Universidad Iberoamericana, 2002.

REFLEXIONES SOBRE EL MIEDO EN LA HISTORIA

*Pilar Gonzalbo Aizpuru**

Consustancial al género humano, universal y democrático en su capacidad de provocar sensaciones de angustia o de temor, repentinas o permanentes, el miedo se manifiesta en las más diversas formas y puede producir estados duraderos de alteración de los sentimientos, reacciones paralizantes o arrebatos violentos. Desde su origen como miedo al dolor y a la muerte, ha trascendido a motivaciones que se relacionan con las expectativas de bienestar y de reconocimiento social, con proyectos políticos y de progreso económico y con ideales intangibles de felicidad eterna. El miedo individual, instintivo y meramente físico, se ha generalizado en formas de temor colectivas: desde los individuos que se agruparon en sociedades primitivas hasta los habitantes de urbes posmodernas, cuantos hombres se han organizado en comunidades han compartido miedos y esperanzas, porque ambos sentimientos, orientados hacia un futuro incierto, resultan inseparables.[1]

El miedo se relaciona con lo que deseamos y con lo que rechazamos, con lo probable y con lo dudoso; sólo la certeza o la ignorancia total nos liberan del miedo. De ahí que pueda establecerse una relación entre el miedo y el dolor, así como entre el miedo y la esperanza, que representa a su contrario, el placer. Lo que destruye el placer es doloroso, lo que amenaza destruirlo es temible; predecir un futuro peligroso o amable fue un signo de sabiduría apreciado en todos los tiempos. Profetas, pitonisas, augures y adivinos ganaron prestigio con su capacidad de adivinación. Y, puesto que en la teoría aristotélica la sabiduría es "conocimiento de

* Centro de Estudios Históricos, El Colegio de México.

[1] Bodei, *Geometría*, p. 73.

muchas cosas y admirables", ser sabio o ser tenido por tal, fue un bien apetecible, cuya pérdida acarreaba el descrédito o la vergüenza. Y la vergüenza, el miedo a la ignominia, es una de las expresiones del temor.[2]

Una mirada a la historia de la humanidad puede confirmarnos la existencia de una inseparable relación entre el miedo y la esperanza, o bien el miedo y el deseo. Podemos contemplar las tumbas de los faraones, que temían a la muerte y deseaban sobrevivir con sus lujos y sirvientes, o meditar sobre las motivaciones de los primeros cristianos que llegaban a la arena del circo para enfrentarse a fieras hambrientas, esperando la resurrección en el paraíso. También podemos observar hoy a personas que fueron un día admiradas por su belleza y ven acercarse la vejez: temen perder algo que consideran un valor (y que quizá les proporcionó una sensación de triunfo) y desean desesperadamente conservar la apariencia juvenil a la que se aferran. Si reconocemos que el miedo es la más antigua de las emociones, podemos deducir que toda nuestra vida cultural y social está influida por el miedo.[3]

Los relatos referentes a los héroes míticos, como las gestas de los guerreros poderosos y de quienes fueron fundadores de imperios, reinos y dinastías, señalaban invariablemente el valor como mérito particular que los diferenciaba de los seres comunes. Puesto que el peligro es la proximidad de lo temible,[4] el control del peligro o la capacidad de medir los riesgos en cualquier situación son cualidades que consolidan las posiciones de dominio. Así el miedo de la mayoría pudo convertirse en el soporte del poder, y la posibilidad de manipular el miedo colectivo fue y sigue siendo un recurso en manos de quienes ostentan la autoridad. En sociedades complejas, en civilizaciones con acceso a cuantiosos bienes materiales y en poblaciones con inquietudes culturales y espirituales, las posibilidades de generar miedo se multiplicaron. Claro que hay miedos inconfesables y miedos que dignifican, miedos que son muestras de debilidad y otros de los que se alardea como signos de determinadas creencias o ideologías. El miedo a las dictaduras es inseparable de las democracias, como el miedo al comunismo fue bandera de los fascismos y el miedo al desorden se ha esgrimido tradicionalmente a favor de los regímenes totalitarios.

[2] Así lo plantea Aristóteles en *Arte retórica*, p. 111.
[3] Walton, *Humanidad*, pp. 27-29.
[4] Aristóteles, *Arte Retórica*, p. 148.

EN BUSCA DEL MIEDO

Desde tiempos remotos, pensadores y filósofos se han ocupado del miedo, considerado como un sentimiento, como un "afecto", como una pasión del alma y, más modernamente, como una emoción del individuo. No es mucho lo que han cambiado los conceptos, aunque hayan cambiado los términos. Platón se refirió al miedo en contraste con la valentía y lo relacionó con los valores formativos del carácter. En la sociedad ateniense de los siglos V al IV a.C. nadie se habría atrevido a menospreciar la valentía, esencial para la defensa de la ciudad, a la vez que para medir la calidad de los ciudadanos. Sólo Sócrates, con su habitual sutileza, pudo convencer a sus interlocutores de que no había valor sin sabiduría porque sólo el conocimiento permite distinguir "lo temible de lo inofensivo, tanto en la guerra como en todas las otras circunstancias".[5] Como una demostración de la universalidad del miedo, que de ningún modo se limita a los peligros de las agresiones violentas, advertía que los médicos, los agricultores o los maestros reconocen lo temible que, según su propia definición (que se antoja tautológica), es "lo que produce temor", pero detallaba: "el temor lo producen no los males pasados ni los presentes, sino los esperados".[6] Para mayor precisión, añadía en otro punto que lo deseable, lo que esperamos, es lo bueno en cuanto es en alguna forma placentero, mientras que tememos lo malo que nos atemoriza. Hoy sabemos que la experiencia de desgracias pasadas contribuye a exacerbar el miedo y a responder con reacciones desmesuradas.

Cada una de las expresiones del miedo, del terror, de la vergüenza, del temor o de la angustia pueden identificarse en distintos momentos de la historia. Sólo como ejemplo, y según los rasgos característicos de cada caso, me referiré a algunos de ellos. Es obvio que la historia del mundo occidental cambió a consecuencia de la revolución francesa, cuya cuota de miedo fue tan generosa que incluso uno de sus momentos se conoce como "el Terror". Pero no sólo en Francia, ante la realidad inmediata de las ejecuciones y los despojos, sino que en todas las monarquías europeas se produjo una reacción conservadora alimentada por el miedo. Y una

[5] Sus interlocutores, Nicias y Laques, buscan el mejor maestro y, por tanto, la mejor enseñanza para sus hijos. Platón, *Cuatro diálogos*, p. 66.

[6] Platón, *Cuatro diálogos*, p. 71.

respuesta semejante se ha repetido tras movimientos revolucionarios posteriores.

Al relacionar valor y conocimiento, Platón, en palabras de su maestro, nos da pistas para identificar, en el extremo inverso, el miedo con la ignorancia, lo cual nos enfrenta a un nuevo problema, porque, ciertamente, el miedo se sustenta en el desconocimiento del futuro y por tanto en la duda, mientras que la certeza, ya sea de la salvación o del desastre, anula el miedo. Pero tampoco existe el miedo sin un conocimiento o una experiencia previa. A nada teme quien nada sabe. No podemos desechar esta cuestión, que, por el contrario, nos proporciona argumentos para analizar hasta qué punto el nivel y la especificidad del conocimiento influyen en los sentimientos de valentía y de miedo. Los pueblos aborígenes americanos miraron con estupefacción a los extraños visitantes que llegaron a sus costas desde el siglo XV hasta fines del XVI, navegando en las enormes "casas flotantes", pero la sorpresa se trocó en miedo cuando comenzaron a experimentar las consecuencias de aquellas visitas. El miedo fue entonces un arma efectiva en manos de españoles y portugueses. El estruendo de las armas de fuego y el efecto psicológico que producía el hecho de que pudieran herir o matar a distancia era suficiente para provocar un temor paralizante y desmoralizador en quienes ya tenían noticia de los estragos que podían causar tales artefactos.

Ya en los albores de la modernidad, de nuevo preocupados por las pasiones capaces de alterar la conducta de los individuos, René Descartes analizó las emociones y Baruch Spinoza se ocupó de los afectos como aquellas impresiones que conmueven a los seres humanos y provocan sentimientos con la misma fuerza que si algo estuviera sucediendo en el acto. Según su teoría, las causas de esperanza o de miedo provocan alegría o tristeza, y no sólo son diversas según los individuos sino que uno mismo puede reaccionar de distinto modo, según las circunstancias, ante similares estímulos: "del amor, del odio, de la esperanza, del miedo, etc., se dan tantas especies cuantas son las especies de los objetos por los cuales somos afectados".[7] Al considerar las semejanzas y las diferencias entre los miedos que han tenido consecuencias en la historia, bien podemos apegarnos a la afirmación de Spinoza: conocemos tantas especies de miedos como causas los provocan, sujetos los padecen y circunstancias

[7] Spinoza, *Ética*, p. 149.

los determinan. Y esto, lejos de constituir un obstáculo para su estudio, aporta una valiosa oportunidad de enriquecer nuestro conocimiento, sin que sea necesario recurrir a clasificaciones o divisiones sino a partir de nuestra capacidad de apreciar las relaciones entre motivos, emociones, situaciones, valores y prejuicios.

Mientras la esperanza es una alegría "nacida de la idea de una cosa futura o pretérita de cuyo suceso dudamos hasta cierto punto", el miedo es, por contraste, la tristeza provocada por la misma duda en relación con algo que nos asusta. De donde se sigue que "no se da esperanza sin miedo ni miedo sin esperanza".[8] En las empresas de reconocimiento de los conquistadores de América siempre se combinó la incertidumbre de hallarse perdidos en tierras desconocidas y con frecuencia deshabitadas, vulnerables a cualquier peligro, con la esperanza de alcanzar los codiciados tesoros de El Dorado, la salida al mar por el soñado reino de las Amazonas, la ansiada y mágica fuente de la eterna juventud, o al menos la fama y la fortuna que los había impulsado a cruzar el mar.

Pasados más de tres siglos, Darwin distinguía las emociones repentinas, que provocan reacciones fisiológicas, de los estados de ánimo más o menos permanentes, que no son visibles en los gestos faciales o movimientos corporales. Al estudiar la expresión de las emociones en los animales y en el hombre, identificó seis emociones básicas en los hombres como en los animales, y entre ellas señaló el miedo. En los casos de terror extremo, las emociones se hacen visibles porque ocasionan cambios en el organismo, los cuales comparó con la expresión de los animales.[9] Un cambio sustancial en el estudio del miedo se produjo cuando, de las pasiones individuales, se pasó a reconocer la trascendencia de las emociones compartidas por grupos más o menos numerosos. Para Freud, en la psicología de las masas podía apreciarse el impacto de emociones colectivas capaces de modificar el comportamiento individual, de tal modo que tendían a desvanecerse la conciencia moral y los sentimientos de culpa anteriormente asumidos por el "superyó". De ahí los abusos "que se permiten los seres humanos cuando se sienten miembros de una masa y eximidos de toda responsabilidad personal".[10]

[8] Spinoza, *Ética*, pp. 158-159.
[9] Darwin, *La expresión,* pp. 287-297.
[10] Freud, *Obras completas*, vol. 22, pp. 63 y 127.

En todos los tiempos se han hallado masas dispuestas a dejarse arrastrar por una personalidad capaz de provocar reacciones de fervor o de violencia que difícilmente se justificarían por motivos racionales. La serenidad en el razonamiento queda desbordada por la fuerza de un estímulo poderoso que desata las pasiones. La tendencia recurrente a destruir templos y vestigios de pasados esplendores, tanto en guerras de conquista como en revoluciones, así como las vejaciones a que se someten sistemáticamente los pueblos derrotados, difícilmente pueden ser consideradas como motivo de orgullo, con cualquier criterio que se midan. Casi siempre dejan un saldo negativo en términos prácticos e invariablemente se convierten en semillas de rencores seculares. Son hazañas de las que no se vanagloriarían individualmente sus ejecutores; y, sin embargo, se aceptan como actuaciones previsibles, propias de multitudes enardecidas que en definitiva resultan irresponsables. La plebe, la "canalla", las masas o la soldadesca se sienten libres de responsabilidad porque son multitudes y porque son manipulables.

La naciente sociología de las últimas décadas del siglo XIX y las primeras del XX eligió como objeto de su estudio los comportamientos sociales: Emile Durkheim y Gabriel Tarde debatieron acerca de los actos individuales y los hechos sociales, definido el hecho social por la capacidad de coerción que ejerce o potencialmente puede ejercer sobre los individuos. Un hecho social como la euforia orquestada a favor de un político o de una campaña reformadora, y el miedo a enemigos ciertos o imaginarios, no son necesariamente compartidos por todos los miembros de una comunidad, sino por una parte, más o menos numerosa; de donde nace la posibilidad de manipulación de la conciencia popular y la justificación, como en todos los hechos sociales, de su carácter cultural e histórico. Según otro de los sociólogos de gran influencia en las primeras décadas del siglo XX, Gustavo Le Bon, "los grandes acontecimientos históricos no pueden comprenderse sin considerar la participación de las masas". El "alma de las masas" puede encontrarse en todos los grandes movimientos profundamente revolucionarios; los comportamientos multitudinarios complican, exageran y transforman los sentimientos individuales.[11] Esa exageración, como la complicación de sentimientos y reacciones, tiene su expresión en formas de violencia, porque nunca

[11] Le Bon, *The crowd*, pp. 76-78.

sobra insistir en la relación del miedo con la violencia. La población atemorizada puede ejercerla por sí misma o puede exigir que los poderes públicos actúen con violencia. La cacería de brujas y las cabezas rodando bajo la guillotina siempre se han recibido con aplausos porque siempre ha habido quienes pensaban que el castigo de unos cuantos significaría el fin del miedo de los demás.

En las persecuciones religiosas como en las "purgas" políticas, el miedo de las minorías perseguidas, que se extiende a quienes no deberían tener nada que temer, actúa como catalizador de reacciones que no habrían sido previsibles en otras condiciones. Una mayoría tenderá a solidarizarse con los perseguidores dominantes, y su actuación será tanto más agresiva cuanto más dudoso puedan considerar su propio pasado. Una minoría, siempre una minoría, será capaz de dominar su propio miedo en aras de la justicia y en defensa de los perseguidos.

No es poco lo que han dicho (y aún siguen diciendo) sobre el miedo los filósofos, psicólogos, sociólogos y antropólogos. Hoy nadie discutiría la influencia del miedo sobre comportamientos individuales y colectivos, pero ¿en qué forma se ha reflejado esto a lo largo de la historia? Y aun más: si en las grandes convulsiones puede identificarse el miedo como uno de los componentes de las reacciones de las masas ¿podría localizarse igualmente su influencia en periodos de relativa calma? Recogiendo la expresión de Le Bon, que tanto se acercó a nuestro tema, el "alma de las masas", protagonista en revoluciones, algaradas o motines ¿dónde se esconde cuando la vida transcurre en paz y los individuos mantienen sus rutinas cotidianas? Y para concretarme a los temores colectivos: ¿no existen miedos permanentes en las comunidades humanas?, ¿no determinan esos miedos algunas actitudes y costumbres?, ¿podría el mismo miedo convertirse en costumbre? Si asumimos esa posibilidad tenemos que plantearnos una pregunta básica: ¿podemos identificar el miedo y sus consecuencias en reacciones colectivas y hábitos de convivencia? Estas son apenas las primeras preguntas que se plantea el historiador ante actitudes de la vida cotidiana para las que necesita explicación.

Podemos acercarnos a las respuestas si reflexionamos sobre hábitos de conducta diferenciados en distintas sociedades. Es probable que la consideración de la importancia del miedo nos ayude a entender los abusos de poder de quienes pretenden así conjurar su propio miedo y comprar su seguridad amedrentando a los otros. Sirven también de

ejemplo los capataces, administradores y dueños de esclavos que en el pasado transferían a sus subordinados sus propios miedos y debilidades. Y son, en todo momento, los dictadores tiránicos capaces de eliminar a sus más fieles y cercanos colaboradores precisamente por eso, por ser tan cercanos y tan fieles que se les antojan sospechosos. Igualmente el miedo explica que el avaro se encierre con sus riquezas y que los más acaudalados propietarios se hayan atrincherado tras rejas, bajo llaves y rodeados de vigilantes que supuestamente los protegen. Sin embargo, aun en situaciones de pánico colectivo, no es difícil encontrar beneficiarios de la situación. Entre vislumbrar posibles ventajas del miedo ajeno y provocar las circunstancias que lo propicien sólo hay un paso y ese paso se ha dado muchas veces en la historia.

LOS USOS DEL MIEDO

Retrocediendo al origen de los miedos, vale preguntar hasta qué punto la lucha contra la enfermedad y el afán de retrasar la muerte han contribuido a los adelantos científicos, a los cambios en el ritmo de vida y los hábitos de higiene. De inmediato surge el recuerdo de momentos cruciales como aquéllos en que el miedo al hambre motivó grandes migraciones. El miedo fue el gran detonador de los movimientos de pueblos y, en consecuencia, del poblamiento de los continentes. Pensemos en los arios, que caminaron hacia occidente en tiempos prehistóricos, o sus contemporáneos que desde el continente asiático caminaron sobre los hielos, primero hacia el Norte, luego hacia el Este y hacia el Sur para descubrir el inabarcable territorio americano. En tiempos modernos, y en nuestra historia cercana, los vecinos de villas castellanas decadentes abandonaron sus casas para salir a buscar fortuna en América.[12] Hoy, cuando se inicia el siglo XXI, la migración se ha convertido en el gran problema de los países del primer mundo, sorprendidos ante la pacífica invasión de quienes llegan en busca de una vida mejor. Perseguir, encerrar, regatearles derechos elementales o repatriar a los inmigrantes, son paliativos para calmar la ansiedad de los viejos pobladores que ven

[12] Es paradigmático el caso de Brihuega, una población que un día fue próspera y que quedó casi deshabitada cuando sus vecinos emigraron en grandes oleadas hacia la Nueva España. Así lo ha demostrado Ida Altman, *Transatlantic.*

amenazado su bienestar, ese bienestar que suponen en peligro en cuanto tengan que compartirlo con los recién llegados.

A lo largo de la historia, una de las primeras expresiones de los sentimientos del hombre en sociedad ha sido el miedo al extraño, el temor a lo desconocido y, como consecuencia, el rechazo y la justificación de la violencia. Existe una disposición natural a creer que las novedades son potencialmente peligrosas. Por eso lo nuevo engendra miedo. Y junto a lo nuevo lo extraño, lo diferente. La naturaleza humana favorece el miedo porque es un recurso de protección. Orgullosamente, la modernidad pretendió desterrar los miedos. La actitud de confianza en el progreso pudo proporcionar la esperanza de que el ser humano llegaría a evitar o al menos paliar y prevenir las grandes catástrofes. Así jugaron una vez más el miedo y la esperanza, en un momentáneo y aparente equilibrio de fuerzas, siempre con la vista puesta en un futuro en el que la ciencia superaría a la naturaleza.

Mientras hoy se aceptan y hasta se celebran las novedades, antiguamente cualquier novedad inspiraba miedo y desconfianza. Las comunidades sufrían de improviso el azote de las epidemias o las catástrofes naturales que ocasionaban ruina y dolor; y en el empeño por recuperar la seguridad, por asegurarse de que podía controlarse el daño, se buscaban explicaciones que oscilaban entre la manifestación de justicia divina o la perversidad de algún enemigo. En todo caso, la ira de Dios también tenía su origen en la conducta de algún pecador, de modo que siempre se podía buscar, y sin duda encontrar, algún culpable.[13] Por eso al acercarnos al estudio del miedo lo que queremos entender es lo que se sentía como amedrentador y no lo que hoy juzgaríamos que era en verdad un peligro potencial. Lo que podemos apreciar son las manifestaciones externas, las consecuencias de los sentimientos de miedo; la identificación de culpas o culpables depende de determinada ideología.[14] La historia nos enseña que así como hay víctimas, también, casi siempre, hay un beneficiario del miedo ajeno. Una tarea ardua, y por demás inútil, sería la búsqueda de las causas reales de los miedos identificados en la historia; podían existir o no tales causas, podían ser suficientes o insignificantes, podían haber nacido en la mente de algún individuo y haber crecido como

[13] Delumeau, *El miedo*, pp. 202-203.

[14] Douglas, *Risk*, p. 3, ha analizado el complejo significado de la culpa en sociedades primitvas, que requieren restablecer el equilibrio.

gigantesca bola de nieve en los rumores de las masas; lo que importa es que la gente creía en ellos y, por tanto, sus consecuencias eran tan reales como si efectivamente existieran.

Siempre que los seres humanos nos enfrentamos a enigmas o peligros necesitamos conocer al responsable para tranquilizarnos. La ciencia puede darnos hoy los nombres de las bacterias o la referencia de los agentes patógenos que provocan determinadas enfermedades, pero no era así hasta hace pocos años. Más que las enfermedades habituales u ocasionales, las epidemias dieron motivo a estos miedos y nunca faltaron posibles responsables de su dispersión: los judíos o los jesuitas envenenadores de las fuentes o, más tarde, los pobres mendigos que con su sola presencia, con su suciedad y miseria, atraían los parásitos que completarían la tarea al buscar otros huéspedes.

Todas las formas de organización religiosa, en cualquier momento y circunstancia, recurrieron al miedo a lo desconocido, a la propensión a creer en lo sobrenatural y a la esperanza de los hombres de conseguir con sus actos el favor de fuerzas o de seres poderosos. Simultáneamente se alentaban esperanzas y se imponían formas de conjurar los males que las amenazaban. En todas las religiones la confianza en Dios incluye la creencia de que él es responsable de mantener el orden, para lo cual establece normas que los fieles tienen que cumplir.[15] No tengo noticia de pueblos o culturas en los que no se haya provocado una respuesta masiva de desagravio ante las catástrofes naturales. Sacrificios rituales, votos, promesas de enmienda y actos penitenciales se han reproducido dentro de las más variadas creencias o religiones.

Una vez interiorizadas las normas y creencias de una religión o de un determinado orden político y social, los individuos adquieren cierto grado de seguridad, compatible con el miedo a perderla tan pronto como ellos mismos o alguien cercano se desvíe de las normas. Se presume que quien "se porta bien" estará protegido contra el mal, mientras el que ha incurrido en faltas o pecados está en grave riesgo de sufrir cualquier daño como justo castigo por su falta, con lo que se podrá restablecer el equilibrio.[16] En esta situación cuesta poco, a quien tiene la autoridad y la jerarquía, manipular los miedos y orientar la conducta de los demás.

[15] Douglas, *Purity*, p. 63.
[16] Douglas, *Purity*, *passim*.

La Biblia proporciona suficientes motivos para la reflexión: castigos y reconciliaciones marcaron las relaciones de Yahvé con su pueblo elegido. Y aun en el Nuevo Testamento, aunque algo mitigados los rigores de la ira del Todopoderoso, oraciones y penitencias fueron el distintivo de los justos.

La religión cristiana, en sus variadas confesiones, no fue excepcional en este terreno, de modo que a las potencias sobrenaturales, bienhechoras y protectoras, se opusieron entes malignos; la posibilidad de bienaventuranza eterna se contrastó con el peligro del castigo perpetuo, y los goces terrenales se vieron como engaños pasajeros que alejaban al hombre de su destino espiritual. Existía, por una parte, una gloriosa esperanza de redención, mientras por la otra se advertía de las asechanzas de enemigos capaces de lograr la perdición. Puesto que Dios destinó al hombre a gozar del paraíso, poco valían los limitados goces terrenales, mientras que los sufrimientos eran bienvenidos como méritos en el camino de la salvación. Los relatos de mensajeros de ultratumba recordaban a los vivos la necesidad de privarse de lujos y placeres que se pagarían muy caros en el infierno.

Los seres humanos tienen la capacidad de conceptualizar sus miedos, de describirlos, de ejercer su capacidad de imaginación e inventar sus propios terrores y de comunicarlos a los otros seres humanos. El hecho es que frente a las formas instintivas del miedo, cuando se toma conciencia del peligro se producen reacciones intencionales. Para ello es necesario que exista una creencia sobre la cual sustentar el miedo y la esperanza en un recurso de salvación.[17]

No pretendo decir que fueron meras ilusiones las que inspiraron los cánticos de los cristianos mientras esperaban ser devorados por las fieras en el circo, ni fue sólo fantasía el espíritu de emulación inspirado en los poemas épicos entonados por los rapsodas junto a los ejércitos griegos para estimular el valor de los guerreros; tampoco el entusiasmo provocado por el simbolismo de pendones, banderas y estandartes, o el uso de reliquias de los santos como escudo en guerras civiles, ni los amuletos de los luchadores africanos o el rosario que los misioneros jesuitas colocaban en torno del cuello de los indios neófitos del noroeste de México. La emoción que embargaba a los mártires o a los soldados

[17] Hansberg, *La diversidad*, pp. 35-40.

quizá no lograra que se abrieran las puertas del paraíso y sin duda no detendrían una bala ni desviarían la trayectoria de una flecha, pero sí ahuyentarían el miedo y quizá con ello proporcionarían una oportunidad de mirar con serenidad una situación y encontrar salida, si existía, o de morir con dignidad cuando no había salvación posible.

LA EXPERIENCIA DE LA HISTORIA

La historia nos enseña que los viejos miedos siguen acompañando a la humanidad. Al igual que la materia, no nacen ni se destruyen, sólo se transforman; por eso tiene sentido hablar de ellos, porque las transformaciones son históricas. Miedo a la muerte, al dolor, a la vergüenza, a la humillación, al despojo, a la soledad… En la diversidad de los miedos no es sencillo discernir los miedos naturales y los culturales, porque los miedos culturales tienen su origen en miedos reales; y, sin embargo, podemos hablar de los miedos dirigidos, así como podemos distinguir los miedos instintivos de aquellos que han sido previamente conceptualizados y asimilados. Cualesquiera que sean las circunstancias en que se vive, el miedo se materializa en fenómenos naturales, en creencias imaginarias, en individuos o grupos ajenos, y aun en personas cercanas o en uno mismo. La complejidad de la vida social simplemente ha multiplicado y complicado las causas y las manifestaciones de los temores ancestrales. Hoy, para cada grupo social el miedo tiene un contenido diferente, como también son distintos los conceptos del bien y del mal. Igualmente, el concepto de civilidad ha cambiado del siglo XVI al XXI. Antes la ciudad era el espacio seguro y el campo, la barbarie, era el lugar del peligro; hoy no podría afirmarse tal cosa. Y, siempre, en todo lugar, son distintos los miedos de hombres, mujeres, niños y adultos. Los miedos a personas o sociedades ajenas son más tolerables que los que corresponden a temores dentro de nuestro ambiente familiar. Los fanatismos políticos han demostrado ser tan funestos como los religiosos de antaño; el miedo al vecino, al amigo o al pariente delator ha llegado a ocupar el lugar que alguna vez tuvieron los ajenos y distantes familiares del Santo Oficio de la Inquisición.

A partir del discurso religioso, que convirtió los fenómenos naturales en castigo divino, hay diversas formas de asumir la responsabilidad de la falta que lo provocó. Puesto que todos los males fueron originados por

el pecado, siempre hay un culpable y ese culpable puedo ser yo. De ahí la angustia y el sentimiento de culpa, el arrepentimiento y las penitencias. La religión recomienda como una virtud el "santo temor de Dios", que es uno de los dones del Espíritu Santo. Además todo placer debe pagarse con sufrimiento, por eso en los momentos de felicidad aparece el fantasma del miedo como una advertencia de que esa dicha tiene un precio y no sabemos cuánto pagaremos.

En la conciencia popular está presente aquella remota confianza en una justicia después de la vida terrena. Una justicia que no sólo castigará al malhechor y premiará a quien obró bien, sino que colmará de gozos al que padeció carencias y cobrará con dolores los placeres que otros disfrutaron.

Quien es capaz de reprimir su propio miedo o de aparentar que lo ha superado, aumenta su cuota de poder frente a los que están atemorizados. Así puede someterlos. Por el contrario, la ignorancia agrava las situaciones de miedo, provoca inseguridad, trastorna la razón y engendra violencia. Más fingida que real, pero siempre imponente, la imagen del poderoso hombre civilizado, infractor de tabúes, burlador de leyes ancestrales y dominador de miedos tradicionales, justificó durante siglos el dominio colonial y todavía hoy hace sentir su hegemonía.

El fatalismo es la rendición de la esperanza. Se adquiere la paz por renuncia para no tener más miedo. Cuando ya no hay oportunidad de salvación desaparece el miedo; y hay miedos que en algún momento pueden superar a la muerte, como la vergüenza o el dolor de la tortura. Si se cree en un supremo responsable, existe la posibilidad de negociación, porque hay esperanza. La sociedad moderna, que ha perdido la fe, se resiste a perder la esperanza y pretende conjurar los males, cuantificar los riesgos y controlar los efectos de las catástrofes porque ya no cree en ese supremo ser justiciero a quien se puede desagraviar. Tampoco es fácil encontrar culpables cuando la ciencia responde a nuestras preguntas con explicaciones y no con la denuncia de villanos. Pero las explicaciones nunca son suficientes y los villanos de todos modos existen. Los seres humanos seguimos conviviendo con el miedo e incluso hemos aprendido a jugar con él, a imaginar miedos fantásticos, a deleitarnos con historias de monstruos, fantasmas y seres de ultratumba, como una catarsis o como un intento posmoderno de burlar nuestros temores verdaderos.

REFERENCIAS

Altman, Ida, *Transatlantic Ties in the Spanish Empire. Brihuega, Spain & Puebla, Mexico, 1560-1620*, Stanford, Stanford University Press, 2000.

Aristóteles, *Acerca del alma*, Madrid, Gredos, 1978.

_____, *Arte poética. Arte retórica*, México, Porrúa, 2005.

_____, *Ética Nicomaquea. Política*, versión española e introducción de Antonio Gómez Robledo, México, Porrúa, 1977.

Bodei, Remo, *Geometría de las pasiones*, México, Fondo de Cultura Económica, 1995.

Darwin, Charles, *La expresión de las emociones en los animales y en el hombre*, Madrid, Alianza, 1984.

Delumeau, Jean, *El miedo en Occidente*, Madrid, Taurus, 1989.

Domínguez, Vicente (ed.), *Los dominios del miedo*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2002.

Douglas, Mary, *Purity and danger. An analysis of concepts of pollution and taboo*, Harmondsworth, Penguin, 1966.

_____, *Risk and Blame. Essays in Cultural Theory*, Londres y Nueva York, Routledge, 1994.

Freud, Sigmund, *Obras completas*, 24 vols., Buenos Aires, Amorrortu, 1996.

Hansberg, Olbeth, *La diversidad de las emociones*, México, Fondo de Cultura Económica, 1996.

Le Bon, Gustave, *The Crowd. A Study of the Popular Mind*, Nueva York, Viking Press, 1976.

Merton, Robert King, *Teoría y estructura sociales*, México, Fondo de Cultura Económica, 1965.

Platón, *Cuatro diálogos: Critón, Laques, Gorgias, Menón*, México, sep, 1984.

Spinoza, Baruch de, *Ética demostrada según el orden geométrico*, México, Fondo de Cultura Económica.

Tarde, Gabriel, É*crits de psychologie sociale*, Toulouse, Private Editeur, 1973.

Walton, Stuart, *Humanidad. Una historia de las emociones*, Madrid, Taurus, 2005.

PRIMERA PARTE

EL MIEDO AL OTRO O LA JUSTIFICACIÓN DE LA VIOLENCIA

EL MIEDO AL OTRO ENTRE LOS NAHUAS PREHISPÁNICOS

*Jaime Echeverría García**

MIEDO AL RECIÉN LLEGADO

La alteridad nunca se ha visto indiferente, siempre ha suscitado emociones y sentimientos muy particulares: extrañeza, miedo, aversión. El otro amenaza la normalidad y la vida cotidiana por su ser diferente, por hablar y comportarse de forma que violaría los cánones del habla y conducta de una cultura determinada.

La presencia del otro es amenazante porque no se conocen sus intenciones. Los pueblos sedentarios prehispánicos poseían una cosmovisión en la que la condición errante conllevaba implicaciones morales negativas. Y de acuerdo con su proceso civilizatorio o arquetipo mítico, todos los pueblos mesoamericanos pasaron por esa forma de vida, pero eso ya pertenecía al pasado distante.

La llegada de nuevos pueblos y su asentamiento en tierras ajenas siempre fue vista con recelo y disgusto por el hecho de ser desconocidos y por su condición de vagabundeo y ausencia de centralidad. Sin tomar una actitud pasiva ante la llegada de estos advenedizos, los pueblos receptores lanzaban severas críticas contra ellos: "*amotlaca*, *tlahueliloque*", "no humanos, malvados", par de sustantivos que calificaban la condición del errante.[1]

Los mejores hechos para dar cuenta del miedo al recién llegado son los que hablan del peregrinar y asiento de los mexicas en el Valle de México. Primero fueron insultados y amenazados por las poblaciones locales. Al pasar por Tula, "los chichimecas y serranos de aquellos lugares

* Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM.

[1] Alvarado Tezozómoc, *Crónica Mexicayotl*, p. 31.

mostraron enojo y pesadumbre, especialmente la nación *Otomí*, diciendo 'qué gente es esta gente, parece atrevida y desvergonzada, pues se atreve á ocupar nuestros sitios y lugares sin nuestra licencia y parecer; no es posible questa sea buena gente'".[2] El texto náhuatl de la *Crónica Mexicayotl* se torna más preciso en este pasaje, diciendo de los recién llegados: "¿Quiénes serán estos? ¿De dónde vendrían cuando se establecieron por aquí? ¿Dónde sería su morada? Pues que no son humanos [*amotlaca*], sino unos grandes bellacos [*tlahueliloque*]".[3]

La violencia verbal contra los extranjeros es explícita, producto del temor ante la amenaza real de su presencia, pues no sólo se pone en riesgo la identidad grupal, sino que la posesión de tierras y recursos circundantes se ven en peligro: el advenedizo dispondrá de éstos que por derecho les pertenecen a los dueños del lugar. Pero el miedo que sienten los otomíes ante los mexicas no llega al grado de la violencia física, pues no atraviesa el límite del discurso.

Amotlacatl y *tlahueliloc* son términos con una carga inmoral significativa. El *amotlacatl* es el que no justifica su condición, es perverso y cruel; también es el que tiene desviaciones sexuales.[4] Por otra parte, el término *tlahueliloc* es traducido por Molina[5] como malvado o bellaco, pero también como "loco de atar".[6] Otra extensión del concepto refiere también al animal montaraz.[7]

La manera de calificar al recién llegado es bastante dura. Es inhumano, perverso, cruel, de moral sexual dudosa, vicioso, malvado, vagabundo y de pasiones descontroladas que rayan en la locura. Detrás de esta gama de atribuciones no es difícil encontrar el temor que provoca el extranjero errante.

Si en un primer momento el advenedizo que se asienta en tierras ajenas es violentado verbalmente, en un segundo momento se manifiesta la violencia física. En Durán se narra cómo un poblado o conjunto de poblados son incitados a la violencia ante la amenaza del extranjero. Generalmente las actitudes violentas contra otros pueblos son manifesta-

[2] Durán, *Historia de las Indias*, t. I, tratado I, cap. III, p. 75.
[3] Alvarado Tezozómoc, *Crónica Mexicayotl*, p. 31.
[4] López Austin, *Cuerpo humano*, t. I, pp. 203 y 206.
[5] Molina, *Vocabulario*, sección náhuatl-español, fol. 144r.
[6] *Ibid*., sección español-náhuatl, fol. 79v.
[7] Echeverría, "El significado", p. 125.

ciones del miedo producidas por ideas infundadas. Y así sucedió cuando Copil, para vengar la afrenta que le había hecho su tío Huitzilopochtli a su madre, Malinalxochitl, instigó a los pueblos del Valle de México a que destruyeran a los mexicas por ser "hombres perniciosos, y belicosos tiranos y de malas y perversas costumbres […]. Las gentes y naciones temerosos y asombrados con nuevas tan enormes y espantosas, temieron admitir semejante gente, y así determinaron de los matar, para lo cual se conjuraron…".[8]

El encuentro con la alteridad nunca se vive con una actitud pasiva, pues no es indiferente. Su presencia suscita imágenes temerosas, desagradables, vergonzosas, las cuales activan acciones violentas como mecanismos de defensa sustentadas en el miedo: ya sea a través de la crítica y la imputación de estereotipos o, más radicalmente, a través de la violencia física.

CONTEXTO DE GUERRA

Las travesías militares no eran un evento agradable. El ejército mexica y sus aliados siempre pasaban por poblados vencidos para satisfacer su hambre y pernoctar en ellos. Debido a la relación asimétrica establecida entre el ejército de un imperio y la población dominada por éste, los soldados violentaban a sus habitantes, motivo por el que se vivía una atmósfera de miedo entre los pueblos por los que pasaban ejércitos. Las escenas de pillaje, vejaciones, destrucción y muerte eran comunes. Durán[9] relata la llegada del ejército mexica a un pueblo sojuzgado:

> A qualquiera pueblo que llegaban los mexicanos y todo el exército, los salian á recibir y los aposentaban y dauan de comer muy cumplidamente, gallinas, conejos, venados, cacao, puchas, frutas, pan de diferentes maneras, y esto en todos los lugares que llegaban hacian lo mesmo, y donde no, y auia algun descuido en prouelles de lo necesario, robauan y saqueauan los pueblos y desnudaban á quantos en aquel pueblo topavan, aporreáuanlos y quitáuanlos quanto tenian, deshonrándolos, destrúyanlos las sementeras, hacínalos mil injurias y daños. Temblaba la tierra dellos. [...] y así á nin-

[8] Durán, *Historia de las Indias*, t. I, tratado I, cap. IV, p. 81.
[9] Durán, *Historia*, cap. XIX, p. 221.

> guna parte llegauan que no les diesen quanto auian menester y ya estauan aperciuidos ocho dias antes; y en esto eran los mas crueles y endemoniados que se puede pensar, porque trataban á los vasallos, que ellos debaxo de su dominio tenian, peor mucho que los españoles los trataron y tratan.

El paso de las huestes no podía sino motivar terror entre los *macehualtin*. La tranquilidad de la vida cotidiana desarrollada en los barrios de las ciudades era interrumpida por las hordas hambrientas y deseosas de bastimentos, las cuales arrasaban con todo a su paso. Las pocas posesiones de los pobladores les eran despojadas, incluso hasta sus propias vestimentas; la única manera de evitar el peligro y el robo era refugiándose en su casa y escondiendo sus productos de la siembra y otros bienes.

Si en cierta forma la violencia del paso de los ejércitos era una situación que podía ser mediada ofreciéndoles lo necesario, no ocurría lo mismo cuando el plan de las tropas era de conquista. No sólo arrasaban con todos los bienes, sino que arremetían contra el grueso de la población. Hombres, mujeres, ancianos y niños eran tratados por igual sin consideración alguna; las mujeres eran violadas; quemaban las casas, y no paraba la matanza y destrucción hasta que el pueblo se rendía o se iba a refugiar al cerro.

En tiempos de Itzcoatl los mexicas decidieron rebelarse contra el yugo de Azcapotzalco. Una vez que entraron a la ciudad, comenzaron a matar y herir sin piedad alguna. El *tlatoani* dio la orden a su ejército de que asolaran el pueblo de Azcapotzalco y quemasen las casas; que no perdonaran a viejo ni niño, hombre o mujer; que robaran y saquearan todo lo que en el pueblo hubiera. Todo esto se ejecutó con la mayor crueldad posible, salvándose únicamente los que huyeron a los montes.[10]

Un relato narrado en los *Anales de Cuauhtitlan*[11] es explícito en cuanto al ataque hacia las mujeres. Cuando los tepanecas sitiaron a los mexicas en Chapultepec, éstos "dieron sobre las mujeres […], y fueron a consumirles los comestibles y a saquearlas; y después que las ahuyentaron, ya en nada las tuvieron".

En el propio contexto de guerra se producen otras manifestaciones del miedo como las que atentan contra la propia persona, siendo el caso

[10] Durán, *Historia*, cap. IX, p. 128.
[11] Durán, *Historia*, p. 21.

del suicidio. Los *Anales de Cuauhtitlan* exponen dos ejemplos donde algunos personajes prefirieron suicidarse antes de verse sojuzgados y su ciudad en ruinas.

Tras descubrir una conjura contra Maxtlaton, *tlatoani* de Azcapotzalco, éste mandó asesinar a Chimalpopoca por ser uno de los confabuladores. Ante tal hecho, Teuctlehuacatzin, *tlacochcalcatl*,[12] de Tenochtitlan, se suicidó envenenándose. La razón: "porque tuvo miedo". Pensaba que al haber sido asesinado Chimalpopoca los tepanecas les harían guerra a los tenochcas, resultando vencidos.[13]

Otro caso de suicidio es el de Tezozomoctli, gobernante de Cuauhtitlan que se quitó la vida en Atzompan, igualmente ingiriendo veneno. Al ver quemada su ciudad y prendido fuego al templo por sus enemigos, lo único que pudo hacer, impulsado por su miedo y desesperanza, fue el suicidio, pues pensaba que ya nunca más habría de existir Cuauhtitlan.[14] De los dos pasajes anteriores podría pensarse que una de las formas de suicidio entre los nobles era por envenenamiento.

También se da el caso cuando, a consecuencia del acoso constante de un pueblo, el asediado decide disgregarse e irse a refugiar a otro lugar, pues la situación de constantes enfrentamientos e insultos empieza a debilitar la estructura emotiva y la integridad de un grupo hasta que ya no se puede con el miedo y la inseguridad. Este fue el caso de los chichimecas cuauhtitlaneses y los xaltocamecas, los cuales abandonaron Xaltocan para irse a refugiar a Metztitlan y Tlaxcallan, la razón: "porque tuvieron mucho miedo".[15]

AUTOCTONÍA *VS.* EXTRANJERÍA, O EL MIEDO AL EXTRAÑO

La figura del extranjero, como una de las encarnaciones de la alteridad, ha sido instauradora de relaciones sociales y de comportamientos, y el mecanismo del miedo ha sido uno de los factores que ha permitido que las estructuras sociales sean duraderas. A través de los miedos se

[12] Alto cargo militar.
[13] *Anales de Cuauhtitlan*, pp. 37 y 38.
[14] *Anales*, p. 44.
[15] *Anales*, pp. 24-26.

transmite la estructura social a las funciones psíquicas individuales para instalarse en ellas.[16]

La esencia del forastero es, de acuerdo con Julian Pitt-Rivers,[17] el hecho de ser desconocido, y "ante todo hay que desconfiar de él". El extraño representa un peligro y se le utiliza como recurso didáctico, como una especie de "miedo educativo".[18] Eibl-Eibelfeld (1993) ha comprobado la existencia de xenofobia infantil en las culturas que ha investigado. Ante los lloriqueos de un lactante tasaday, su madre lo amenaza con decir que el extranjero se lo va a llevar; lo mismo sucede con los yanomamo.[19] Para el caso de Andalucía, una de las fuentes misteriosas del mal es el "robaniños", que es un hombre y siempre viene de lejos.[20]

Cuando los antiguos nahuas veían que sus hijas comían de pie, se lo impedían, diciéndoles: "No comas de pie. Te casarás lejos. ¿Quién te seguirá? Dizque se hacía [el maleficio] sobre ella. Lejos se casaría. A algún lugar lejano sería llevada, no [quedaría] en el pueblo en el que vive".[21]

Norbert Elías[22] señala que ciertas formas de comportamiento quedan prohibidas porque producen una imagen desagradable y conducen a asociaciones también desagradables. Tal es el caso del prejuicio interiorizado, evidente en el miedo y desagrado que causaba el hecho de que una mujer se casara con un hombre de otro pueblo, y se podría sugerir que la lejanía no sólo se refería a los *calpultin*, vecinos de habla náhuatl, sino también a los pueblos extranjeros no nahuas. Pérdida de lazos familiares, alejamiento del lugar en el que se nació y establecimiento de relaciones con el extraño son los temores reflejados en la antigua abusión.

Se menciona que la mujer no debería comer de pie. Esto hace alusión a la costumbre del venado de comer igualmente de pie, el cual apenas nace ya se levanta.[23] Si la joven comiera de pie se casaría en tierras lejanas, esto es, sería como el venado, cuya naturaleza montaraz hace que sea

[16] Elías, *El proceso*, p. 527.
[17] Pitt-Rivers, *Antropología del honor*, p. 148.
[18] Marina y López, *Diccionario de los sentimientos*, p. 250.
[19] Marina y López, *Diccionario*, p. 250.
[20] Pitt-Rivers, *Antropología*, p. 121.
[21] Sahagún, *Augurios*, p. 32.
[22] Elías, *El proceso*, p. 169.
[23] Burkhart, "Moral Deviance", p. 122; Sahagún, *Historia general*, t. III, lib. XI, cap. I, 997.

un animal huidizo. En náhuatl, el talón o pie del venado es *chocholli*,[24] sustantivo que procede del verbo *chocholoa* que, de acuerdo con Molina significa "andar dando saltos, o huir muchas vezes, o hazer el officio que le es encomendado con muchas faltas y defectos".[25] También existe la voz nahua *tlacamazatl*, que literalmente significa "hombre-venado", y que Molina[26] traduce como "hombre bruto y bestial". *Tlacamazatl* es el hombre brutal, violento y grosero,[27] características que igualmente podrían describir a la mujer-venado.

El venado, junto con el conejo, indicaba la condición específica de determinadas personas, la cual producía temor por su desapego ante las cosas de su propio pueblo, de su autoctonía, y su interés por las personas y tierras extranjeras. Durán[28] menciona que "los que nacían en el signo de mazatl [...] eran hombres de monte inclinados á cosas de monte y de caza leñadores huidores andadores enemigos de su natural amigos de ir á tierras estrañas y habitar en ellas desaficionados de sus padres y ma dres con facilidad los dejaban". Y los que nacían bajo el signo *tochtli* corrían con la misma suerte.

La pertenencia a un *calpulli* implicaba la vía de acceso a los derechos fundamentales como el del espacio para vivir, ejercer un oficio y la protección de un dios; salir del *calpulli* equivalía a perder todo derecho y protección del dios tutelar.[29]

Se teme al que se va lejos por el daño que podía acarrear a los demás al entrar en el terreno de lo salvaje, a los lugares peligrosos –bosque, zacatal, cerro– donde habitan los animales montaraces. Estos sitios hostiles estaban poblados por seres invisibles que podían atacar o adherirse al hombre; de tal manera que el que incursionaba en tales lugares –viéndose desprovisto del resguardo de sus dioses– se encontraba al acecho de fuerzas nocivas que permanecían pegadas a él, convirtiéndose en receptor y transmisor de daños en su comunidad una vez que regresara.[30]

[24] Molina, *Vocabulario*, sección náhuatl-español, fol. 22v.

[25] Molina, *Vocabulario*, fol. 22v.

[26] Molina, *Vocabulario*, sección náhuatl-español, fol. 115r.

[27] López Austin, *Cuerpo humano*, t. I, p. 203.

[28] Durán, *Historia*, cap. II, 235.

[29] Escalante, "Los calpullis", en Escalante, "La ciudad", p. 215; López Austin, *Cuerpo humano*, t. I, p. 446.

[30] López Austin, *Cuerpo humano*, t. I, p. 291.

La condición deshumanizada del que huía connotaba desequilibrio; irrumpía en lo cotidiano violando el orden social y moral. También se teme al que viene de lejos, pues no se conocen sus intenciones y seguramente poseerá comportamientos diferentes, alterando igualmente el orden establecido. La autoctonía se ve amenazada por el exterior, pero también desde adentro surgen peligros. Los miedos a la pérdida de lo diferenciador, como podría ser la indistinción entre lo propio y lo extraño, son algunos de los que han tenido una importancia decisiva en la configuración del código del comportamiento.[31]

Entre el vasto corpus sobre los nahuas posteriores a la Conquista se registraron varios augurios y abusiones que hablan sobre el temor ante la presencia de personas que podían inquietar, cometer daño sobre uno o robar las posesiones. Cuando la gente estaba junto al fuego y saltaban las chispas de la lumbre, temían que viniera alguien a inquietarlos; decían: *Aquin yeuitz*, que quiere decir: "ya viene alguno, o ¿quién viene aquí?"[32]

Al oír que el *huactli* (aguilucho) reía a carcajadas se auguraba que los comerciantes o caminantes caerían "en manos de algunos maleantes, ladrones, bandidos, salteadores, saqueadores…".[33] Este augurio habla tanto de la existencia del criminal como de un temor colectivo hacia él.[34]

El conejo también podía predecir otros hechos funestos. Si se les presentaba saliendo de su agujero, creían que en ese mismo momento los ladrones saquearían sus sembradíos o sus huertos, devastarían sus casas, o tal vez huirían los esclavos a lugares de donde no los pudieran sacar.[35]

Así como el conejo se relacionaba con la gente que huía, también predecía la llegada de gente extraña. Un día entró una liebre hasta el interior del palacio de Nezahualpilli; queriéndola matar sus criados, dijo el *tlatoani*: "dejadla, no la matéis, que ésa dice la venida de otras gentes que se han de entrar por nuestras puertas sin resistencia de sus moradores".[36]

[31] Elías, *El proceso*, p. 530.
[32] Mendieta, *Historia eclesiástica*, t. I, lib. II, cap. XIX, p. 226.
[33] Sahagún, *Augurios*, p. 23.
[34] Escalante, "Caminos y caminantes", p. 191.
[35] Hernández, *Antigüedades*, lib. II, cap. XVIII, p. 144.
[36] Torquemada, *Monarquía Indiana*, t. I, lib. II, cap. LXXVIII, p. 294.

Uno de los rasgos que sobresaltan en la ideología nahua es la desconfianza de los extraños en el barrio,[37] y esto se hace patente en los insultos, contenidos en los textos sahaguntinos, que eran propinados a los que andaban vagando por una comunidad ajena. Este hecho ha sido muy bien estudiado por Pablo Escalante (1990, 2004).

Los insultos se producen en los barrios de grandes poblados o propiamente en los barrios urbanos, evocando "crudos episodios de pleito callejero" en los que intervienen dos desconocidos. Debido a la actitud que asume el insultado, se indica que la relación de hostilidad es asimétrica; no se produce entre iguales, sino entre un vecino y un extraño cuya presencia en la comunidad es injustificada. Detrás de esa hostilidad extrema hay cierto temor ante la amenaza del extraño de perturbar el orden comunitario.[38]

Además de la relación asimétrica, otro indicio de la extranjería se indica cuando el *macehualli* le dice "¿quién eres tú? y "¿a quién conoces?", preguntas que subrayan la probable ausencia de vínculos comunitarios de la persona insultada. Lo mismo ocurre con el insulto "huérfano". En el insulto de la mujer, la disputa comienza precisamente con la expresión "mujer de por ahí", aludiendo a la orfandad.[39]

Semejante relación de extrañeza entre un propio y un desconocido, donde se manifiesta violencia y miedo hacia el segundo como una unidad, ha sido una constante en las sociedades de todos los tiempos, y uno de los criterios fundamentales para calificar al sujeto de extranjero es la ausencia de vínculos de parentesco con la comunidad. La reflexión a la que llega Lévi-Strauss[40] en cuanto a la relación que mantienen los nuer, estudiados por Evans Pritchard, con los extraños es que "la ausencia de relación familiar no define nada, sólo define la hostilidad".

En palabras de Marcel Mauss (1923-1924): "Durante un tiempo considerable y en un número apreciable de sociedades, los hombres se abordaron con un curioso estado anímico, de temor y de hostilidad exagerados […]. En todas las sociedades […], [pasadas o presentes,

[37] Escalante, "La ciudad", p. 215.
[38] Escalante, "Insultos y saludos", pp. 40 y 41; "La cortesía", p. 268.
[39] Escalante, "Insultos y saludos", p. 43; "La cortesía", p. 269.
[40] Lévi-Strauss, *Las estructuras elementales*, p. 559.

no ha existido] un término medio: confiar enteramente o desconfiar enteramente…".[41]

RECURSOS PARA AMINORAR EL MIEDO AL EXTRANJERO

En su estudio sobre el honor entre los pueblos andaluces, Julian Pitt-Rivers[42] menciona que la presencia del extranjero siempre es hostil y produce rechazo en el grupo receptor, pues representa una amenaza para las normas establecidas y el orden social, encarnando diversas clases de peligros.

También menciona la relación que existe entre el forastero y lo sagrado. Los dioses poseen sabiduría que es negada a los humanos; la comunicación que establecen con los humanos es de carácter esotérico; y el misterio de su presencia y su voluntad, que no sigue las normas de conducta humana, son la base del miedo que inspiran. Estas atribuciones hacen que la divinidad esté emparentada con el extranjero, que se encuentra entre el mundo conocido y el desconocido, hecho que lo convierte en un vehículo idóneo para la aparición de la divinidad.[43]

Estas reflexiones de Pitt-Rivers se podrían aplicar bastante bien a uno de los pasajes de los informantes de Sahagún que habla sobre la aparición de un *tohueyo* –un huasteco, considerado extranjero por los toltecas y, posteriormente, por los nahuas– en el mercado de Tula, quien en realidad es Titlacahuan, una de las advocaciones de Tezcatlipoca.

El *tohueyo* apareció desnudo en el mercado de Tula, y al verlo la hija de Huemac cayó enferma al desear su falo. Al enterarse de lo sucedido, Huemac mandó traer al extranjero. En su presencia, Huemac le preguntó sobre su procedencia, contestándole el *tohueyo*: "Señor yo soy forastero". Después Huemac le reprendió su desnudez y le ordenó cubrirse, pero el *tohueyo* contestó: "Señor, tenemos tal costumbre en nuestra tierra". Posteriormente el gobernante tolteca le dijo que ya que él había enfermado a su hija, él la tenía que curar acostándose con ella. Se le atavió a la usanza tolteca: le cortaron el cabello, lo bañaron, ungieron y lo vistieron. Entró

[41] Lévi-Strauss, *Las estructuras*, pp. 559 y 560.
[42] Pitt-Rivers, *Antropología del honor*, p. 152.
[43] Pitt-Rivers, *Antropología*, pp. 153-155.

a la habitación de la mujer, tuvieron sexo y quedó curada. A partir de ahí el *tohueyo* se volvió yerno de Huemac.[44]

Tanto la divinidad como el extranjero violan las normas morales y sociales del comportamiento, aspecto que genera temor ante el desorden y los peligros latentes que pueden desencadenar su presencia y sus actos. Por su propia naturaleza divina, el extranjero participa del mundo sobrehumano, oscila entre el mundo conocido (humano) y el de lo desconocido y misterioso (divino).

Pero la cultura receptora del forastero tratará de aminorar su peligro. Si le permite la entrada, sólo lo hará socializándolo, secularizándolo, proceso que entraña una inversión. Se incorpora al forastero, se le asimila para reducir su extrañeza y su amenaza potencial.[45]

Es precisamente la segunda opción por la que optó Huemac. Antes de que tuviera acceso carnal con su hija, el *tohueyo* pasó por un ritual en el que lo despojaron de su extranjería y lo dotaron de la cultura que lo acogió, en cierta forma lo toltequizaron. Si antes estaba desnudo y con el cabello largo, ahora se le ha vestido con *maxtlatl* y una manta y se le ha cortado el cabello. Ante la presencia del desorden que encarna el extranjero por su propia extrañeza y costumbres diferentes, se impone un orden, haciéndolo inteligible, mediante un ritual de inmersión en la cultura.

Para completar su socialización, se le crean vínculos familiares, se vuelve yerno de Huemac y esposo de su hija. Señala Pitt-Rivers[46] la relación existente entre las mujeres y los forasteros, y cómo, mediante el matrimonio que se establece con ellos, "son reducidos a elemento conocido en el universo social".

MIEDO AL "OTRO" INTERNO

El temor que producían los que eran considerados como extraños al interior de la sociedad entre los antiguos nahuas se resume en las oposiciones centro/periferia, orden/desorden, equilibrio/desequilibrio. Las figuras

[44] Sahagún, *Historia general*, t. I, lib. III, cap. V, pp. 312 y 313; León-Portilla, "La curiosa historia", pp. 377-379.

[45] Pitt-Rivers, *Antropología*, p. 155.

[46] Pitt-Rivers, *Antropología*, pp. 181 y 182.

del loco moral,[47] el borracho y el vagabundo se relacionan entre sí por su condición de inmoralidad, deshumanización y la entrada a lugares peligrosos como el bosque, forma en que se describen los actos inmorales de una persona.[48] Debido a esta situación, comparten el desorden de la periferia animal e irrumpen en el orden humano de la ciudad, el centro. Su propio ser y conducta son transgresores.

La mujer también fue señalada como una figura representante de alteridad entre los nahuas a la cual se le temió, mismo temor que promovió y justificó representaciones negativas sobre su persona como poseer una sexualidad desbordante, medio por el cual podía asesinar o devorar al hombre; y a partir de la siguiente narración también se infiere la relación entre la lascivia femenina y el venado,[49] como está expresado en los *Cantares Mexicanos*.[50]

La *Leyenda de los soles*[51] relata que en una ocasión, Xíuhnel y Mímich salieron a cazar al desierto y persiguieron toda la noche dos venados bicéfalos para flecharlos. En la tarde del día siguiente, rendidos de cansancio hicieron un escondite. Al ver a los venados, éstos se convirtieron en mujeres; éstas les empezaron a hablar y Xíuhnel les respondió. Una de ellas le dio a beber sangre y él la aceptó, posteriormente tuvieron relaciones sexuales. Después de haber estado juntos, ella se arrojó sobre él y empezó a devorarlo.

Asimismo, se decía que la diosa Cihuacoatl, quien unas veces tomaba la figura de serpiente y otras veces se transformaba en una joven hermosa, andaba por los mercados seduciendo a los jóvenes; y tras haber tenido relaciones sexuales con ellos, los mataba.[52]

En el caso del vagabundo, íntimamente ligado con el loco moral, se presentan las imágenes del conejo y del venado como claras indicadoras

[47] En Echeverría, "El significado", establezco la diferencia entre loco enfermo y loco moral. El primero ha sufrido un disturbio mental, situación que hace que transgreda los comportamientos establecidos; el segundo también atenta contra el orden moral y social, pero no está enfermo, sólo es desobediente, vagabundo y antisocial.

[48] García Quintana, "Exhortación", pp. 156 y 157.

[49] El venado también se relaciona con las mujeres infértiles, Burkhart, "Moral Deviance", p. 119.

[50] Bierhorst, *Cantares Mexicanos*, en *ibid.*, p. 125.

[51] Bierhorst, *Cantares*, p. 189.

[52] Mendieta, *Historia*, t. I, lib. II, cap. IX, p. 200.

de la desobediencia y del deambular sin asentarse en ningún lado,[53] imitando la naturaleza de los animales montaraces. Una de las metáforas contenidas en el libro VI del *Códice florentino*[54] dice:

> "Te has vuelto conejo, te has vuelto venado"[55] [*In otitochtiac, in otimazatic*]. Estas palabras se dicen de aquél que ya no vive en su casa, que ya no obedece a su padre ni a su madre, que huye cuando le quieren dar un consejo, no más se sale por ahí, ya no se queda en casa, en otro lado pasa todo el día, en otro lado duerme, se ha hecho como el conejo, como el venado; por eso al tal se le decía: te has vuelto conejo, te has vuelto venado, andas a salto de mata, te has vuelto duro, has seguido el camino del conejo, el camino del venado.

Con respecto al loco moral, el texto sahaguntino[56] describe al joven malvado, el *telpuchtlaueliloc*,[57] de la siguiente manera:

> El joven malvado está loco [*yollotlaueliloc*].[58] Anda bebiendo pulque tierno. Ebrio, desatinado, afligido, borracho, tomado. Anda actuando con hongos, anda actuando con *míxitl*, inquieto, impúdico, desvergonzado, excesivamente ataviado, jadeante, mal hablado, retorcido en el habla, maldiciente, desvergonzado, presuntuoso, vanidoso, pedante, soberbio, vicioso, burlón, vicioso, envilecido, lleno de excremento, lleno de mierda, lleno de polvo, lleno de basura.[59] Tiene concubina. Posee discurso (para convencer a las mujeres). Vive en concubinato, vive en el vicio.

[53] Véase Burkhart, "The Slippery Earth", p. 66.

[54] Sahagún, *Códice Florentino*, lib. VI, cap. XLIII, fol. 209v., p. 137, en *Oraciones, adagios.*

[55] Para López Austin, *Cuerpo humano*, t. I, p. 446, estas palabras indican salirse de lo establecido.

[56] *Códice Florentino*, lib. X, cap. VII, en López Austin, *Cuerpo humano*, t. II, p. 274.

[57] Dibble y Anderson traducen *telpuchtlaueliloc* como "el joven lascivo", acentuando el aspecto sexual del joven malvado, Sahagún, *Florentine Codex,* Book 10, lib. X, cap. XI, p. 37.

[58] Literalmente "malvado del corazón" o "loco del corazón". Véase al respecto López Austin, *Cuerpo humano*, t. I, pp. 183 y 184 y Echeverría, "El significado", p. 90.

[59] Se refieren a la impureza por transgresión sexual, López Austin, *Cuerpo humano*, t. II, p. 274, nota 47.

La perversión y el exceso de los comportamientos en las esferas del habla y del comportamiento social y sexual definen al loco, hecho que lo convierten en un ser indeseable, y a la vez temido. Debido a su conducta el loco no puede establecer ninguna interacción social; se comporta como si hubiera consumido plantas alucinógenas, o como si hubiera bebido pulque. Todas las características arriba señaladas harían del *telpuchtlaueliloc* un *amotlacatl*, no humano, el cual es perverso, cruel y de conducta viciosa, sexualmente hablando.

Por último, el borracho no podía producir sino desagrado y temor. Su comportamiento y descuido en su apariencia eran totalmente indeseables. Cuando ya no tenía para comprar pulque, dejaba en prenda el *maxtlatl*; estaba lleno de polvo, todo despeinado, sucio, con la cara y el cuerpo herido tras cada caída que daba. Pero su comportamiento era peor. De acuerdo con Sahagún,[60] el borracho "dice palabras afrentosas y injuriosas […], anda bailando y cantando a voces […]. Y a todos menosprecia […] y arroja piedras o palo, y todo lo que se le viene a las manos. Y anda alborotando a todos. Y en las calles impide y estorba a los que pasan […]. Y no se hecha a dormir quietamente, sino anda inquieto".

El descuido en su persona también se refleja en su casa, la cual tiene muy sucia, llena de estiércol, polvo y salitre, no hay quien la limpie. No duerme en su casa sino en ajenas. "Ha perdido la vergüenza y es desvergonzado". Por ello "todos le menosprecian, por ser hombre infamado públicamente. Y todos le tienen hastío y aborrecimiento". "Y déxanle solo porque es enemigo de los amigos".[61]

El borracho no sólo atenta contra su propia persona. Además de las palabras injuriosas que lanzaba a la gente en la calle, tenían la costumbre "de echarse con mujeres casadas o hurtar cosas ajenas, o saltar por las paredes, o hacer fuerza a algunas mujeres, o retozar con ellas. Y esto todo hace porque es borracho y está fuera de su juicio".[62] Menciona Francisco Hernández[63] que si no podía forzar a las mujeres a tener relaciones sexuales, abusaban incluso de los hombres.

El castigo del *macehualli* que se emborrachaba por primera vez es significativo en cuanto a la asociación del borracho con la periferia y con

[60] Sahagún, *Historia general*…, t. I, lib. IV, cap. IV, p. 357.
[61] Sahagún, *Historia*, p. 358.
[62] Sahagún, *Historia*, p. 358.
[63] Hernández, *Antigüedades*, lib. I, cap. XIII, p. 72.

los animales del monte, siendo la locura la liga entre ambos. Al borracho se le trasquilaba "la cabeza públicamente en la plaza y mercado, y su casa era saqueada y echada al suelo, porque dice la ley, que el que se priva de juicio que no sea digno de tener casa, sino que viva en el campo como bestia; y la segunda vez era castigado con pena de muerte".[64]

La ciudad es el espacio meramente humano y que se identifica con el centro y el equilibrio, en oposición al bosque, o cualquier otro lugar silvestre, que corresponde a la periferia, el lugar de las bestias, como el conejo y el venado. Al ser expulsado el borracho de la ciudad hacia el campo, automáticamente adquiere las características de tales animales: la naturaleza errante y desordenada.

REFLEXIONES

El miedo es estructurador de relaciones sociales e instaurador de comportamientos. Entre los antiguos nahuas se hizo presente ante el encuentro con un desconocido, al momento de cometer una infracción que traía a la memoria hechos desagradables así como personas indeseables; escuchar el canto de un determinado animal o solamente verlo anunciaba hechos funestos en relación con un "otro" amenazador. Pero la cultura siempre ha dispuesto de medios para canalizar el miedo al "otro": uno de ellos es incorporándolo a la comunidad a través del ritual y del parentesco.

Las manifestaciones de miedo actúan como mecanismos de defensa ante situaciones de peligro inminente para neutralizarlo o, por lo menos, disminuirlo. En el caso de los nahuas prehispánicos, el miedo se exteriorizó en violencia verbal y física: insultos y descalificación al recién llegado y con el que se tenía conflicto; el ataque contra el mismo recién llegado y asentado; la desintegración de un pueblo y su refugio en otro por la desesperación y el temor ante los constantes maltratos recibidos por enemigos. Éstas serían formas de exteriorizar el miedo, mientras que el suicidio se presentó como la manera de interiorizarlo ante la imposibilidad y el peligro inaplazable de una conquista.

Dentro de la propia cosmovisión nahua, la alteridad, interna y externa se concibió como desorden, desequilibrio (en los comportamientos y forma de vida), periferia, contrastando diametralmente con el centro y

[64] Alva Ixtlilxóchitl, *Historia*, t. II, cap. XXXVIII, 102.

la vida ordenada de la ciudad. El miedo a las personas marginales como el loco, el vagabundo y el loco, aparece junto con su rechazo y desprecio; traen a la memoria asociaciones desagradables como el quebrantamiento de la norma, y más que nada por su consecuencia.

Unos se identificaron con la alteridad por su afición a la bebida, otros por no obedecer los mandatos paternos, otros por ser vagabundos, pero todos confluyen en la violación de las normas sociales y morales, en el desequilibrio del orden social, que también se extendía al cósmico, afectando a todos los que compartían de él. La alteridad de la mujer fue diferente, imputada desde el momento en que nacía; prueba de ello es la oposición masculino/femenino y las series de oposiciones que se desprendían de ésta: alto/arriba, vida/muerte, cielo/inframundo, luz/oscuridad, fuerza/debilidad, etc. Y ya fuera por su cuerpo diferente o su capacidad reproductiva, la mujer fue temida por ser diferente, imputándole representaciones negativas.

REFERENCIAS

Alva Ixtlilxóchitl, Fernando, *Historia de la nación chichimeca*. *Obras históricas*, t. 2, edición, estudio introductorio y un apéndice documental por Edmundo O'Gorman, México, Instituto Mexiquense de Cultura, unam, Instituto de Investigaciones Históricas, 1997.

Alvarado Tezozómoc, Hernando, *Crónica Mexicana*, notas de Manuel Orozco y Berra, México, Editorial Leyenda, 1944.

_____, *Crónica Mexicáyotl*, traducción directa del náhuatl por Adrián León, México, unam, Instituto de Investigaciones Históricas, 1998.

Anales de Cuauhtitlan, Códice Chimalpopoca. Anales de Cuauhtitlan y Leyenda de los Soles, traducción directa del náhuatl por Primo Feliciano Velázquez, México, unam, Instituto de Historia, Imprenta Universitaria, 1945.

Burkhart, Louise M., "The Slippery Earth: Nahua-Christian Moral Dialogue in Sixteenth-Century Mexico", a Dissertation Presented to the Faculty of the Graduate School of Yale University in Candidacy for the Degree of Doctor of Philosophy, 1986a.

_____, "Moral Deviance in Sixteenth-Century Nahua and Christian Thought: The Rabbit and the Deer", *Journal of Latin American Lore*, 12:2, 1986b, pp. 107-139.

Durán, Diego, *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de Tierra Firme*, estudio preliminar de Rosa Camelo y José Rubén Romero, México, Conaculta, 2002.

Echeverría García, Jaime, "El significado de la locura entre los nahuas prehispánicos", tesis de licenciatura en arqueología, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Secretaría de Educación Pública, 2005.

Elias, Norbert, *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1987.

Escalante Gonzalbo, Pablo, "Insultos y saludos de los antiguos nahuas. Folklore e historia social", *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, 61, 1990, pp. 29-46.

_____, "Caminos y caminantes del México prehispánico", Pablo Escalante Gonzalbo (ed.), *Encuentros y desencuentros en las artes*, Coloquio Internacional de Historia del Arte, México, unam, Instituto de Investigaciones Estéticas, 1994, pp. 177-193.

_____, "La ciudad, la gente y las costumbres", *Historia de la vida cotidiana en México*, Pilar Gonzalbo Aizpuru (dir.), t. I, *Mesoamérica y los ámbitos indígenas de la Nueva España*, Pablo Escalante Gonzalbo (coord.), México, Fondo de Cultura Económica, El Colegio de México, 2004a, pp. 199-230.

_____, "La cortesía, los afectos y la sexualidad", *Historia de la vida cotidiana en México,* Pilar Gonzalbo Aizpuru (dir.), t. I, *Mesoamérica y los ámbitos indígenas de la Nueva España*, Pablo Escalante Gonzalbo (coord.), México, Fondo de Cultura Económica, El Colegio de México, 2004b, pp. 261-278.

García Quintana, Josefina, "Exhortación de un padre a su hijo. Texto recogido por Andrés de Olmos", en *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, 11, 1974, pp. 137-182.

Hernández, Francisco, *Antigüedades de la Nueva España*, en Ascención H. de León-Portilla (ed.), Madrid, 1986.

León-Portilla, Miguel, "La curiosa historia del Tohuenyo", *Toltecáyotl. Aspectos de la cultura náhuatl*, México, Fondo de Cultura Económica, 1980, pp. 373-384.

Lévi-Strauss, Claude, *Las estructuras elementales del parentesco*, México, Paidós, 1983.

Leyenda de los soles, *Mitos e historias de los antiguos nahuas,* paleografía y traducciones por Rafael Tena, México, Conaculta, 2002, pp. 173-205.

López Austin, Alfredo, *Cuerpo humano e ideología. La concepción de los antiguos nahuas*, México, unam, 1996.

Marina, José Antonio y Marisa López Penas, *Diccionario de los sentimientos*, Madrid, Anagrama, 2005.

Mendieta, Gerónimo de, *Historia eclesiástica indiana*, estudio preliminar de Antonio Rubial García, México, Conaculta, 2002.

Molina, Alonso de, *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*, estudio preliminar de Miguel León-Portilla, México, Porrúa, 2004.

Pitt-Rivers, Julian, *Antropología del honor o política de los sexos. Ensayos de antropología mediterránea*, Barcelona, Crítica, 1979.

Sahagún, Bernardino de, *Florentine Codex*, Book 10. The people, translated from Aztec into English, with notes and illustrations by Charles E. Dibble and Arthur J. O. Anderson, Salt Lake City, Utah, The School of American Research and The Museum of New Mexico, part XI, 1961.

_____, *Augurios y abusiones,* introducción, versión, notas y comentarios de Alfredo López Austin, México, unam, Instituto de Investigaciones Históricas, 1969.

_____, *Oraciones, adagios, adivinaciones y metáforas del libro sexto del Códice Florentino*, paleografía, versión, notas e índice por Salvador Díaz Cíntora, México, Pórtico de la Ciudad de México, 1993.

_____, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, estudio introductorio, paleografía, glosario y notas por Alfredo López Austin y Josefina García Quintana, México, Conaculta, 2002.

Torquemada, Juan de, *Monarquía Indiana de los veinte y un libros rituales y monarquía indiana, con el origen y guerras de los indios occidentales, de sus poblazones, descubrimiento, conquista, conversión y otras cosas maravillosas de la mesma tierra*, edición preparada por el Seminario para el estudio de fuentes de tradición indígena, bajo la coordinación de Miguel León-Portilla, México, unam, Instituto de Investigaciones Históricas, 1975.

EL TEMOR A LA INSURRECCIÓN DE LOS INDIOS EN QUERÉTARO A PRINCIPIOS DEL SIGLO XIX

*Juan Ricardo Jiménez Gómez**

INTRODUCCIÓN

En 1806, el administrador de la hacienda de Ajuchitlán, al frente de un batallón de soldados y de algunos peones de su hacienda avanzó hasta los cinco pueblos de San Miguel, San Pablo y San Antonio, así como a la cabecera del partido de San Pedro Tolimán para restaurar el orden y apresar a los que consideraban responsables de un despojo violento de tierras de la primera. En esta incursión punitiva se derribaron o quemaron jacales y capillas, se robaron muebles, utensilios de campo, papeles y dinero. Apresaron a más de un centenar de indios, incluidos sus oficiales de república, y los condujeron amarrados y en cuerda a la hacienda de Ajuchitlán y a la cárcel de Querétaro.[1]

Los indios acudieron ante el virrey en demanda de libertad para sus coterráneos y luego plantearon una demanda de responsabilidad criminal contra el administrador.

Los protagonistas

La comarca de Tolimán está ubicada en la Sierra Gorda del hoy estado de Querétaro.[2] En la Colonia era un partido dependiente del juez real de la ciudad de Querétaro. Abarcaba cinco pueblos de indios de la nación otomí.

* Facultad de Derecho, Universidad Autónoma de Querétaro.

[1] Super hizo una primera breve relación de este asunto. Véase Super, *La vida en Querétaro,* pp. 191-192.

[2] Véase el mapa que acompaña este capítulo.

San Pedro, la cabecera, y los sujetos San Miguel, San Pablo, San Francisco y San Antonio.[3] La región se colonizó desde mediados del siglo XVI y desde entonces comenzó la presión por la tenencia de la tierra y las tensiones entre indios y hacendados. Los naturales tenían un gobierno propio llamado república de indios. Toda la tierra era de los indios, y casi al final de la Colonia, pese a los infructuosos esfuerzos por obtener protección de la justicia del rey, ya estaba en manos de los hacendados españoles.[4]

Las mercedaciones de tierras, seguidas de los despojos y aun de las ventas de tierras comunales produjeron un acaparamiento en manos españolas. Los indios pasaron a ser labradores, cosecheros, pisajeros, y en el mejor modo arrendatarios de pequeños ranchos de las haciendas aledañas a los pueblos de indios del partido de Tolimán.

Con motivo de las reformas borbónicas, se estableció en la ciudad de Querétaro un cuerpo militar permanente[5] que con varias modificaciones llegaría hasta la consumación de la independencia nacional. El

[3] A finales del siglo XVI la población de Tolimán estaba compuesta de otomíes y unos pocos chichimecas. Véase Ciudad Real, *Tratado curioso,* p. 75. El partido de San Pedro Tolimán era uno de los tres que componían el distrito de Querétaro en la época colonial. En él quedaban comprendidos como sujetos los pueblos de San Pablo Tolimán, San Miguel Tolimán, San Antonio Bernal, San Francisco Tolimanejo y la misión de Santo Domingo Soriano. Una descripción del distrito en el siglo XVIII puede verse en: Villaseñor y Sánchez, *Theatro Americano*, pp. 90-94. En 1731, los indios de este partido creían que la fundación de estos pueblos, alrededor de 1580, "sólo fue para horrorizar y atemorizar la multitud de naciones chichimecas, y que de esta suerte se diesen a la santa fe católica". Véase AGNM, Indios, vol. 53, exp. 30, mandamiento, México, mayo 21 de 1731, f. 55f. En 1806 tributaban 2 000 indios, sin contar a las mujeres y los niños, distribuidos en la siguiente forma: en San Pedro, 800; en San Francisco, 700; en San Miguelito, 500, y en San Pablo, 400. Véase: AHPJQ, Judicial, Civil, legajo s/n 1804, 1806 [El gobernador, oficiales de república y común de naturales de San Pedro Tolimán sobre tierras contra el Conde de Regla, la Marquesa del Apartado, la testamentaría de don Felipe Teruel, don Manuel Luyando y demás colindantes], petición del procurador Joaquín Pérez Gavilán, México, julio 9 de 1806, f. 119v.

[4] Jiménez Gómez, *La república de indios en Querétaro,* pp. 42, 178-179.

[5] En 1766, el comandante general de las armas, Juan de Villalba y Angulo, había formado el escuadrón de caballería provincial de Querétaro. Véase AGNM, Reales cédulas originales, vol. 88, exp. 77, f. 147. Véase Villalpando, "Evolución histórico-jurídica de la guardia nacional", en *Memoria,* p. 1121. El rey aprobó en 1796 la creación del Regimiento provincial de caballería de Santiago de Querétaro y confirmó los nombramientos provisionales de los oficiales que había extendido el virrey de la Nueva España. El sostenimiento de este cuerpo militar no gravitó sobre las arcas reales sino sobre el vecindario de la ciudad de Querétaro y los pueblos de San Juan del Río y Tolimanejo.

soporte bélico permitió que se procediera a la expulsión de los jesuitas, la secularización de la parroquia, el desmantelamiento de la república de indios y la privación a ésta de su capilla de San José.

En la incursión a Tolimán, en junio de 1806, el comandante de la tropa del auxilio fue el capitán veterano y ayudante mayor don Francisco Camuñez, quien acompañó al corregidor para hacer cumplir sus determinaciones y aprehender a los cabecillas de una supuesta sublevación. De él dijo en su informe de los hechos el juez real de Querétaro: "se encargó de la dirección de todos los vaqueros de las haciendas, al mismo tiempo que de la sus soldados, y con arte, cautela, prudencia y militares aparatos, gobernó y dispuso todos los lances de manera que fuimos respetados, obedecidos, y sin dejar de oír a persona alguna, logramos restituir lo ajeno, asegurar los seducidores perversos y no herir, ni ser lastimados".[6]

Si bien es cierto que entre la región de Tolimán y la cabecera provincial había una considerable distancia (15 leguas),[7] un hecho local que trastocara la situación de aparente paz y tranquilidad impactaba directamente en Querétaro.

La hacienda de Ajuchitlán colindaba con los pueblos de Tolimán. Los indios recolectaban en los montes de aquélla los exiguos frutos silvestres que se daban en la zona: tunas, mezquites y nopales. Pedro Sierra administraba la hacienda en 1806.

Antecedentes de la violencia

La lucha por la tierra es el trasfondo de los episodios violentos de 1806 en Tolimán. Los indios y los hacendados litigaban por la tierra en la más alta instancia judiciaria de la Nueva España, la Real Audiencia. El conflicto tenía antecedentes cercanos. En 1794 los hacendados habían ganado el amparo de posesión en un pleito de despojo de tierras contra los indios de Tolimán. Entonces la Real Audiencia había mandado al

---

Véase AGNM, Reales cédulas originales, vol. 164, exp. 44, oficio del ministro Azanza de mayo 15 de 1796, f. 53; AGN, Indiferente de guerra, vol. 154b, fs. s/n.

[6] AHPJQ, Judicial, Civil, legajo 1806, Incidente de los autos sobre despojo de tierras por los indios de Tolimán que se dice hecho a los hacenderos sus colindantes, informe de José Ignacio Villaseñor y Cervantes, Querétaro, julio 22 de 1806, fs. 144v-145f.

[7] La equivalencia aproximada de una legua a principios del siglo XIX es de poco más de cuatro kilómetros.

justicia de Querétaro que notificase a los naturales que en lo sucesivo se abstuvieran de los "movimientos y excesos escandalosos que cometieron, apercibidos de que en caso de reincidir en ellos se tomarían las más serias providencias para contenerlos y se les impondrían las penas que hubiere lugar". En la misma real provisión se ordenaba que se hiciera saber a los indios que si tenían algún derecho que deducir a las tierras ocurrieran a hacerlo valer en juicio plenario de posesión o propiedad ante la propia Real Audiencia. Los indios no se aquietaron en sus pretensiones, y volvieron a activar la disputa legal.

Por parte de los naturales actuaba un procurador del número y el defensor de pobres. El adversario estaba formado por un litisconsorcio formado por el Conde de Regla, la Marquesa del Apartado, la testamentaría de don Felipe Antonio Teruel, quien había sido regidor perpetuo y alcalde ordinario de la Ciudad de México y el regidor Manuel Luyando, entre otros. El último proceso judicial en desarrollo provenía de antes de la Cuaresma de 1806 y continuaría, con un predecible fallo en favor de los terratenientes, hasta finales del mismo año.

El miedo colectivo a la ruptura del orden social

El imaginario colectivo de la Colonia estaba cifrado en la idea del orden. Un orden estratificado, fundado en el concepto de la desigualdad natural y social del hombre, en el deber de obediencia incondicional de los súbditos hacia el monarca y sus agentes reales. Las instituciones seculares y religiosas procuraban fortalecer en la población estas premisas y para ello se valían de la intimidación potencial del derecho y de la religión. Ambos dominios proscribían la violencia, la desobediencia y la deliberación acerca de las decisiones de las autoridades.

Una estructura desigual y condiciones de explotación de los individuos de los estratos inferiores generaba tensiones que alimentaban un miedo anidado en la conciencia de los gobernantes y de la elite novohispana, un miedo a la subversión del orden, la paz y la armonía que se preconizaban como valores de la sociedad local, por cuanto trastocaba el estado de cosas y les perjudicaba al amenazar su posición privilegiada y sus intereses patrimoniales.

En realidad la estabilidad social estaba montada en un polvorín. La tranquilidad era aguijoneada por la incertidumbre de cuándo y cómo

tal orden de cosas podría alterarse y trastocar la jerarquía social con la consecuente afectación de las clases superiores. Aunque había temores del comportamiento de la plebe urbana, la amenaza directa y potencial provenía no de la ciudad misma sino de extramuros, de los asentamientos comarcanos que tenían la categoría de pueblos de indios.

Un antiguo temor a la sublevación hizo que las autoridades coloniales prohibieran toda reunión masiva de los indios o de la población urbana. Las únicas grandes concentraciones de individuos admitidas eran las procesiones religiosas, y aun éstas fueron canceladas por el temor a las potenciales explosiones de violencia y desorden que pudieran generar. Así sucedió con la procesión de los Cristos en la ciudad de Querétaro en 1804 y las danzas tradicionales en Tequisquiapan en 1805.[8] Un cierto número de personas reunidas para reclamar extrajudicialmente una pretensión o para exigir la reparación de un agravio era considerada un tumulto.[9] No se requería que el tumulto llegara a su desenlace, bastaba un conato, que el grupo social diera una señal clara de lo que pretendía. Para el imaginario colectivo, era mejor prevenir que lamentar, de manera que si se estaba preparando un movimiento político o social contra el orden establecido, si se quería asegurar la prevalencia del estado de cosas, era preferible apagar de inmediato todo indicio de aquella manifestación antes de que tomara forma y adquiriera mayores proporciones y fuerza y se constituyera en una amenaza mayor para el sistema.

Las bases del miedo

La represión de Tolimán en 1806 fue un evento crítico de un largo proceso de acumulación de temores. Se temía que un conglomerado de indios descontentos e irritados socavara la respetabilidad del sistema político y legal. Que los indios se alzaran contra las decisiones de la jus-

[8] Jiménez Gómez, *La república, cit.,* pp. 114-116; AGN, Obispos y arzobispos, vol. 2. El señor arzobispo participa haber decretado la extinción de una procesión de Querétaro conocida con el nombre de Los Cristos; y pide se impartan los auxilios oportunos al cura de aquella parroquia, fs. 308-315; AGN, Consulados, vol. 150, exp. 13, informe, México, junio 21 de 1802, f. 304f-v.

[9] La ley 16, tít. 26 de la Partida segunda definía la asonada como reunión de personas contra otras para hacerles mal y llama atumultuados a los que participan en ella. Véase Escriche, *Diccionario*, pp. 577-578.

ticia significaba llanamente que se oponían al rey, que era la fuente de justicia por antonomasia. No podía tolerarse que los indios incurrieran en desacato de las órdenes del más alto tribunal de la Nueva España, en un asunto que tenía diversos episodios precedentes, porque desobedecer los mandatos legítimos significaba rebelión. Y a los rebeldes se les debía anular, a cualquier precio. Así, las autoridades locales argumentaban que la desobediencia y la actitud retadora e insolente de los indios daría pábulo a problemas más graves. Aquí explotaban el miedo al desorden, a la violencia, a la inestabilidad, el miedo a los inferiores que podían trastocar el esquema divisional de la sociedad clasista colonial.

De pocos años atrás hasta la invasión de 1806, había aflorado en el distrito de Querétaro una tensión social secular derivada de la lucha por la tierra entre los originales dueños, los indios, y los hacendados españoles que poco a poco se apropiaron legítimamente o por otras vías del patrimonio agrario de los pueblos indios.

En 1799, los indios gañanes se negaron a pagar pensión por tener sus casas y labores en las goteras de la congregación de españoles de San Sebastián Bernal, alegando que las tierras las habían poseído de inmemorial tiempo, y que les pertenecían por derecho. Los españoles de Bernal negaron todo derecho a los demandantes, que eran advenedizos, criados y peones a quienes se empleaba en labores del campo, y se les había permitido levantaran sus humildes casas.[10]

En 1804, los indios del pueblo de Huimilpan invadieron terrenos de las haciendas nombradas Begil, Escolásticas y Bravo. El corregidor los puso presos por los "excesos cometidos". El defensor de los naturales alegó ante el superior gobierno que se imputaba a los indios el haber derribado las cercas de las propiedades contiguas a su pueblo "en un ademán tumultuario", pero que siendo ciertos los hechos, debido a que en ellos sólo había una "tan corta penetración" y eran de "tan escasos talentos", aquel suceso sólo podía atribuirse a una innegable rusticidad. Un texto elocuente de la defensa de los indios es éste:

> En mis partes no se halla otro carácter que el de una suma humildad, y tan corta penetración o de tan escasos talentos que solo puede atribuír-

[10] AHQ, Judicial, Civil, legajo 170, 1799, Memorial ajustado de los autos que sigue el común de españoles de la Congregación de Bernal en jurisdicción de Cadereyta, contra los indios gañanes, avecindados en ella sobre tierras.

> seles a una innegable rusticidad cualquier hecho que hayan cometido como el que se les supone de haber derribado las cercas en un ademán tumultuario. No hay de esto la mas mínima creencia por los vicios o defectos que padecen los testigos; pero supongamos por un breve rato que el hecho fuese cierto ¿qué culpa resulta contra los naturales quando sus contrarios han dado lugar a ello con su inaudita inobediencia? ¿qué perjuicio han inferido aquellos a estos quando de autoridad propia y contra lo expresamente mandado por las leyes y Real Audiencia, oprimen al pueblo, encierran a sus hijos en un corto recinto y les privan la libertad de pastar su ganado y cortar la leña que necesitan? Si las partes contrarias cometen estos desarregladísimos hechos siendo de una fina crianza y buenos principios ¿qué mucho hagan lo mismo los infelices yndios quando no tienen otra cultura ni disciplina que la que puede haber entre los menores y en el campo, que es donde andan y se exercitan, tomando tal vez los primeros alimentos con que se nutren en estos desiertos o despoblados.[11]

Poco tiempo después, por orden del virrey los indios fueron puestos en libertad.

Finalmente hay que tener presente que los españoles habían recelado siempre de los indios de Tolimán. A pocos años de consumada la independencia nacional, se quejaban de que en la cabecera y los pueblos aledaños imperaba un clima de franca hostilidad hacia ellos, y que anidaba entre los "llamados indios" un odio irracional contra los que no eran de su raza.[12]

LA REPRESIÓN CONTRA LOS INDIOS

A mediados de 1806, los indios, desalentados por los resultados de sus demandas judiciales de restitución de tierras, "de propia autoridad"

[11] AGNM, Indios, vol. 70, exp. 254, 1804. Para que el corregidor de Letras de la ciudad de Querétaro ponga en libertad a los indios de Huimilpan que se hallan presos por los excesos cometidos contra los poseedores de las haciendas nombradas Bejil, Escolástica, Bravo y ejecute lo demás que se previene. Querétaro, Huimilpan, 286r-287v.

[12] AHQ, Poder Ejecutivo, legajo Prefectura de Tolimán, cajas de 1824-1835, diferentes comunicaciones de la Prefectura de Tolimán al gobernador.

entraron a las labores de los españoles y comenzaron a sembrar en ellas, llevando 19 yuntas de bueyes, y poniendo una guardia de unos 20 indios por cada yunta que trabajaba. Además, según informaron los mayordomos de Pedro Sierra, una multitud se congregó en el río y los indios daban alaridos y gritaban voces en otomí contra Sierra y su gente, diciendo que esas tierras eran suyas.

Los afectados acudieron al teniente de corregidor en San Francisco Tolimanejo en demanda de justicia. Éste ordenó al alcalde de los indios que parara la siembra y contuviese a los indios, pero el curial de los naturales no hizo nada para cumplir lo mandado.

Recibida información sobre estos eventos, el teniente solicitó dictamen de asesor. Éste respondió que era de recelarse que fueran igualmente infructuosos cualesquiera otras medidas, por carecer el funcionario de los auxilios necesarios para hacerse obedecer de una "turba desenfrenada y casi en punto de formar un motín, de que resultaría mayor ultraje a la autoridad de V. y otras consecuencias de suma gravedad". Aunque el corregidor había sido informado de los hechos y no había dado una respuesta, el abogado recomendó que se diera cuenta a la Real Audiencia. El teniente del partido reseñaba y acusaba:

> Con el más profundo, y debido respeto pasó a manos de Vuestra Alteza en once fojas útiles, las diligencias practicadas en este juzgado sobre violentos despojos de tierras y daños inferidos al señor Conde de Regla en el agostadero de Panales de su hacienda de Juchitlán, por los indios del barrio de San Miguel del pueblo de Tolimán, perteneciente a esta jurisdicción. En ellas verá Vuestra Alteza que el referido despojo y daños han continuado hasta el día, a causa de no haber obedecido el alcalde del expresado barrio la orden que a este fin le mandé inmediatamente para contener estos excesos y precaver los daños que amenazan.
>
> Se me hace preciso hacer presente a la soberanía de Vuestra Alteza que el nominado alcalde en el tiempo de diez meses que ha sirvo el empleo de justicia de este partido, ni una de las ordenes que le he comunicado a obedecido, y que así esta república como todas las demás de los pueblos que compone la jurisdicción de mi cargo, estando de muchos años a esta parte insolentados de modo que enteramente niegan la obediencia debida al juez usurpando en el todo la jurisdicción real ordinaria, ingiriéndose en el conocimiento de todas causas, absolviéndose y castigando los de-

> lincuentes que pillan; cuyas continuas quejas me tienen lastimado por no poder poner el remedio que piden, temeroso con justa causa del riesgo de mi vida, pues la experiencia en mis antecesores acredita los peligros en que se vieron, y principalmente el inmediato que por tres ocasiones se vio en término de perderla.
>
> Son continuadas las reuniones tumultuarias de los referidos indios, y varios los tumultos que han verificado, persuadiéndome esto que la raíz fundamental de todo consiste en la falta de subordinación de las repúblicas, que creo podría tener remedio con la suave providencia de que el señor corregidor de Querétaro los mandase llamar, y bajo de un serio apercibimiento se les notificará presten y guarden al juez la subordinación y obediencia debida.[13]

Era juez real del distrito de Querétaro, fungiendo como corregidor sustituto, José Ignacio Villaseñor y Cervantes, miembro del cabildo español de la ciudad de Querétaro, por estar suspendido el titular del cargo, licenciado Miguel Domínguez.[14] Villaseñor no aguardó las instrucciones superiores luego de que diera noticia de los hechos de los indios de Tolimán, y solicitó a la comandancia de la 8a. brigada estacionada en Querétaro una partida de soldados para hacer una expedición punitiva y aprehender a los responsables del despojo. La tropa se puso a disposición del administrador Pedro Sierra para que los condujese por las serranías hasta los pueblos indios de Tolimán.

A la medianoche del 25 de junio, al frente de 24 soldados y "más de ochenta vaqueros, operarios, arrendatarios y demás sirvientes de la hacienda", Pedro Sierra llegó a San Francisco Tolimanejo y apresó a 27 hombres y mujeres, tal y como se hallaban en sus lechos. A todos los maniató y los condujo entre la caballería hasta encerrarlos en las trojes de la hacienda de Ajuchitlán. Tres días más tarde, acometió el pueblo de san Miguelito, donde sus caporales lazaron 14 catorce indios y los llevó así lazados a un rancho cercano llamado Los Panales, donde los dejó

[13] AHPJQ, Judicial, Civil, 1806, despojos de tierras y daños inferidos al señor Conde de Regla en el agostadero de Panales de su hacienda de Juchitlán, por los indios del barrio de San Miguel del pueblo de Tolimán, oficio del teniente Antonio Fineo a la Real Audiencia, San Francisco Tolimanejo, marzo 18 de 1806, f. s/n.

[14] Suárez Muñoz y Jiménez Gómez, *Del Reino a la República,* pp. 55-56; Argomaniz, *Diario de Querétaro,* p. 38.

presos. Continuando con sus incursiones, avanzó hasta la cabecera de San Pedro, donde hizo que llamaran al gobernador para que recibiera al corregidor "que iba a saludarlo". Una vez que el curial indio se presentó, lo hizo detener y amarrar, junto con otros oficiales. De ahí regresó a San Miguelito, donde apresó al alcalde. A estos funcionarios de la república de naturales los hizo colocar en medio del escuadrón militar y los condujo a la hacienda de Ajuchitlán donde los mantuvo presos.[15]

En San Miguelito y San Pablo, los soldados arribaron por la noche y en medio de un gran alboroto, procedieron a sacar a los varones de los jacales, a quemar éstos y a derribar los cultivos de los huertecillos y las capillas familiares. Las mujeres y los niños salieron precipitadamente huyendo a los montes para evitar ser apresados.

Los mismos pueblos de indios promovieron ante la Real Audiencia la libertad de sus presos. Como el juez real del distrito estaba implicado, se ordenó al justicia de la ciudad de Celaya que pasara hasta el pueblo de Tolimán para poner en libertad a los que estuvieren en prisión. Un viejo formalismo obligaba a los jueces de comisión a obtener el pase del juez real del lugar, y así se presentó el justicia mayor de Celaya ante el corregidor queretano en aquella diligencia protocolaria. En lo que parece una confabulación, el corregidor aceptó la comisión, pero informó al comisario que los hechos expuestos por los indios eran falsos, en vista de lo cual el comisario declinó desempeñar su comisión y optó por dar cuenta de lo actuado a la Real Audiencia. Piénsese que se está hablando de lugares que distan varias leguas. México de Querétaro, 30. De Querétaro a Tolimán, 15, de Celaya a Querétaro, 10, y hasta Tolimán, 25.

Algunos indios estaban presos en San Francisco Tolimanejo, otros en San Sebastián Bernal, otros en la hacienda de Ajuchitlán y unos más en la ciudad de Querétaro. Hasta mediados de noviembre de 1806 fueron puestos en libertad los indios presos en Querétaro por el alcalde ordinario de segundo voto Pedro Hilario de la Garza. En el acto estuvieron presentes el gobernador y otros naturales de Tolimán. Había presos desde el 1 de abril, otros del 26 de junio, otras entradas fueron el 3 de julio, 12 de septiembre y 27 de octubre. Así que la represión de los indios no

[15] AHPJQ, Judicial, Civil, legajo 1806, Incidente de los autos sobre despojo de tierras por los indios de Tolimán que se dice hecho a los hacenderos sus colindantes, escrito del solicitador Joaquín Pérez Gavilán, México, julio 9 de 1806, fs. 119v-121v.

fue ejecutada en una sola acción, sino una serie continuada de eventos que se desarrollan a lo largo de varios meses.[16]

Las mujeres fueron atropelladas por la tropa del rey, como lo señaló María Antonieta en un memorial entregado al comisionado para averiguar los excesos de Sierra:

> habiendo venido a este pueblo don Pedro Sierra el día miércoles que contamos veinte y cinco del mes de junio deste año de mil ochocientos seis, habiendo llegado como digo este administrador a ejecutar las muy lastimosas justicias con los pobres indios vecinos deste nominado pueblo causándoles infinitos daños, atrasos y menoscabos con prisiones y muchos malos tratamientos como de tanto venía este dicho administrador acompañado de una muy crecida tropa de soldados, y otros que a este intento acompañaban para hacer la justicia con la mayor violencia y desarreglo que pueda imaginarse en contra de los miserables indios vecinos deste pueblo amarrándolos muy fuertemente los brazos como si debieran algún grave delito de importante monta, y fueron conducidos estos miserables indios hasta la hacienda de Juchitlán el Grande, por orden deste enunciado administrador el que andaba comandando a tan tiranos enemigos que no procuraban más de que acabaran con ellos la muerte por fin fue ejecutada esta injusticia en este pueblo la ya nominada noche la que hasta ahora lloro, y los demás naturales por causa de tan tirano autor de tantos daños y con el muy crecido y grave prisión destos se me ocurrió tan grandísimo espanto y miedo que motiva la determinación deste administrador. Luego, luego, me obligo a malparir como de tanto aborte a una criatura la que no alcanzo el santo bautismo porque fue muy violento causado por el crecido espanto, porque nada menos que sino tomo a bien el huir al monte a refugiarme para tener el logro de mi libertad y no hubiera pasado prisión en la hacienda como otras mujeres las padecieron sin tener delito ninguno.[17]

José Antonio Trejo, mestizo de 65 años, testigo presencial de los hechos en San Pablo, declararía luego en la causa contra Pedro Sierra:

[16] AHPJQ, Judicial, Civil, legajo 1806, diligencia de libertad. Querétaro, noviembre 11 de 1806, julio 9 de 1806, fs. 6f-7f.

[17] AHPJQ, Judicial, Civil, legajo 1806, f. 58f-v.

> el día cuatro de julio de este año, cuando el señor corregidor de Querétaro venía de la congregación de Bernal, y pasó por San Antonio, llego al pueblo de San Pablo, de donde es vecino el testigo, llevando en su compañía al administrador de la hacienda de Juchitlán, a un padre, muchos soldados, a Celio, mayordomo de la estancia de San Pablo, propia de don Felipe Teruel, y a otros muchos vaqueros y gentes de ella, quienes ese mismo día quemaron dentro de su pueblo veinte y dos jacales, derribando con barra una bóveda de cal y canto, saliendo de allí todos en dicho día como para el partido de este pueblo en donde supo habían quemado también otras casas, y se volvieron a la tarde a la estancia donde durmieron esa noche, y el día siguiente que fue domingo ocurrieron al pueblo de San Pablo en donde dijo misa el padre que los acompañaba, la cual oyeron nomás los señores, porque todos los hijos se hallaban escondidos en el cerro del temor que les causó la tropelía, habiendo echado ese mismo día las cabalgaduras de todos a pastar en las milpas de los naturales…[18]

Anastasio de la Cruz, indio, de 65 años, rindió testimonio sobre el mismo asunto, y declaró que había visto el 4 de julio de 1806:

> entrar en su pueblo por la mañana a muchos soldados, vaqueros y otras gentes de la estancia de San Pablo, y quemaron veinte y dos casas allí en la orilla de dicho pueblo, derribando una bóveda de cal y canto, metiendo caballadas de la misma estancia a las milpas de los indios, que unas estaban ya en elote y otras iban para mazorca, y en otras milpas más tiernas también metieron a pastar una majada de cabras también de allí, habiendo corrido los naturales espantados a favorecerse de los cerros, teniendo presente que entre la concurrencia iba don Pedro Sierra a quien conoció y otro señor, que dijeron era el corregidor de Querétaro…[19]

José Hermenegildo, indio de 62 años, depuso:

> el día cuatro de julio de este año, entraron a su pueblo de San Pablo mucha gente de a caballo y soldados sin que sepa si fue Sierra ni el corregidor porque

[18] AHPJQ, Judicial, Civil, legajo 1806, testimonio, San Pedro Tolimán, diciembre 22 de 1806, fs. 107v-108f.

[19] AHPJQ, Judicial, Civil, legajo 1806, testimonio, San Pedro Tolimán, diciembre 22 de 1806, fs. 109f.

> no los conoce y era infinito el gentío, habiendo quemado veinte y dos casas en la orilla del pueblo, y quebrado una bóveda de cal y canto, sin saber el motivo de tanto rigor, por el cual temerosos los naturales desampararon el pueblo y se huyeron a los montes, habiendo padecido igualmente las milpas de ellos, porque después de haber cortado elotes aquellos señores cuantos quisieron metieron caballadas y ganado menor de la estancia para acabarlas de destruir.[20]

Los testimonios de personas de distintas razas y ocupaciones coincidieron en la realidad y gravedad de los hechos. Los daños quedaron plenamente acreditados, aunque sin apreciarse pecuniariamente. Lo importante es que la versión de los indios fue confirmada por actuaciones de la justicia ordinaria, y desde luego desmienten las justificaciones y minimización que expuso el corregidor de Querétaro.

LAS CONSECUENCIAS DE LA REPRESIÓN

Demanda de castigo a los responsables

Los indios no permanecieron impasibles ante el grave atentado contra su gente. Los cinco pueblos de los Tolimanes acudieron en demanda de justicia a la Real Audiencia contra el administrador Pedro Sierra, a quien estimaban motor de los hechos violentos y de los agravios en su contra en la Semana Santa de 1806. En el escrito atinente, por medio de su representante, señalaban:

> mis partes piden el condigno castigo de tamaños delitos, y para que se castigue severamente al administrador por haber sido el autor de los arrastramientos, lazadas, golpes, hurtos, heridas y abortos que padecieron los indios e indias de los cinco pueblos, y para ser restituidos a su libertad, a sus empleos, a sus casas con sus bienes y familias, vinieron los que escaparon de las manos de las violencias del citado administrador, y de sus tropas a implorar la protección de este sapientísimo, rectísimo y nobilísimo Tribu-

[20] AHPJQ, Judicial, Civil, legajo 1806, informe de José Ignacio Villaseñor y Cervantes, Querétaro, julio 22 de 1806, f. 110f.

nal con que conseguir todo cuanto perdieron, con la paz y tranquilidad de sus pueblos.[21]

Exigieron que se castigara al responsable, y se quejaron del modo en que fueron tratados por la fuerza militar y los vaqueros a las órdenes de Sierra. Pero especialmente estaban resentidos porque cuando se apresó y condujo a la cárcel a los indios, se había deshonrado a los oficiales de su república, a cuyos miembros habían colocado en el centro del escuadrón, como criminales, sin siquiera permitir que tomaran los alimentos que les llevaban sus familiares.

También acusaban a Sierra y sus cómplices de haber golpeado a los naturales, hiriendo a algunos, dejando morir a un hombre de edad avanzada, haciendo abortar a cuatro mujeres. Una niña de tierna edad murió al huir de los soldados y caer a un barranco.

La violenta irrupción de los españoles ocasionó un clima de miedo en la región otomí. Todos los habitantes abandonaron los pueblos y se fueron a los cerros ante el temor de nuevas incursiones. Entre los daños causados por esta expedición punitiva estaban:

a) La demolición de árboles frutales.
b) El consumo de las milpas por animales de los expedicionarios.
c) La quema de corrales, casas y jacales.
d) La rotura de las puertas de varias casas.
e) El robo de enseres y contenido de ellas, como ropa, telas, arados, hachas, alhajas y dinero.
f) El robo de documentos jurídicos que había en una de ellas.
g) El extravío de cabezas de ganado mular y menor.

La cuestión central de estos hechos es el esclarecimiento de la causa de la expedición militar. Los indios acusaron a Pedro Sierra de haber informado falsamente al corregidor de Querétaro de una sublevación o tumulto de los naturales. Otro aspecto de la cuestión es la acusación de que en la entrada militar hubo exceso de fuerza, pues siendo de noche,

[21] AHPJQ, Judicial, Civil, legajo 1806, escrito del solicitador Joaquín Pérez Gavilán, México, julio 9 de 1806, fs. 123v-124v.

la gente estaba recogida en sus casas, quieta y sosegada, sin que hubiera la menor resistencia a cuanto se les había mandado. Los capataces de Sierra habían lazado a los indios como si se tratara de ganado.

El alcalde ordinario de segundo voto de la ciudad de Querétaro, Pedro Hilario de la Garza, se trasladó a los pueblos del partido de Tolimán y recibió el testimonio de varias mujeres e indios, practicó exhumaciones en el cementerio de la cabecera y realizó inspecciones oculares en diversos sitios. Reunida la información la remitió a la Real Audiencia, y con ello terminó su comisión.

Cuando se trató de sustanciar las diligencias de información testimonial y otras pruebas ofrecidas por los indios de Tolimán para acreditar los excesos cometidos por el corregidor, el administrador Sierra y los soldados de su escolta, hubo necesidad de nombrar un escribano que diera fe de todo lo actuado, pero los escribanos se excusaban con pretextos vanos. El justicia interino se vio precisado a escoger la excusa más banal para rechazarla y nombrar al escribano que la había hecho valer. Desde luego que tal decisión no contó con la conformidad de la contraparte de los indios, a quien no le agradó el fedatario elegido.[22]

Pedro Sierra fue llamado a la ciudad de México por la Real Audiencia, quien le señaló la ciudad como cárcel. Luego de algunas actuaciones, pidió se le admitiera fianza y se le "abriera" la carcelería a fin de regresarse a cuidar de la hacienda que administraba. La autoridad aceptó la fianza, y aquí se suspendió toda diligencia.[23]

Los indios se apaciguaron y se resignaron, como otras veces. Ya no asumirían más ser dueños de la tierra. Cuatro años más tarde, la oleada ideológica del liberalismo combatiría hasta su existencia jurídica como indios.

[22] El abogado de los hacendados, licenciado Manuel María Ramírez de Arellano recusó al escribano de cabildo don Pedro Patiño "por serme odioso y sospechoso como enemigo del corregidor a quien procura deslucir". Véase mismo expediente citado en la nota anterior, escrito, Querétaro, diciembre 2 de 1806, f. 13f.

[23] AHPJQ, Judicial, Civil, legajo s/n, 1807, Los indios de Tolimán con don Pedro Sierra, administrador de Juchitlán, Querétaro. Año de 1807, f. 11v; auto, México, octubre 29 de 1807, f. 14v.

La interpretación de la represión

Para los hacendados, la medida de fuerza contra los indios de Tolimán estaba justificada, porque el corregidor interino José Ignacio Villaseñor y Cervantes había procedido con la diligencia que era de esperarse de una autoridad "al impedir el levantamiento que preparaban y la fuerza violenta con que aumentaban diariamente el despojo que había hecho a las haciendas sus colindantes".[24]

El justicia de Querétaro justificó la expedición militar que ordenó para someter a los desobedientes indios de Tolimán argumentando que había otras quejas de despojos de otras haciendas, y que los poseedores de ellas estimaban estar en "peligro de que sucediesen muchas desgracias", ofreciéndose a costear el auxilio de la tropa militar que se pidiese para impedirlas:

> …de manera que siendo uno el derecho de las tres haciendas, y también unos mismos los indios o pueblos despojantes, igual el peligro, el clamor y el descubierto en que me dejarían si se verificaban, por no haber acudido prontamente a interponer el brazo, respeto y fuerza de la justicia dentro de los términos de mi jurisdicción, me resolví a condescender con lo pedido, y en efecto me puse en camino, y llegado a la hacienda de Esperanza, encontré con el administrador de ésta, unido con los de las otras dos, representándome que el mayor peligro estaba en la de Juchitlán […] y pasándome a ella, examiné luego los testigos […], por cuyas deposiciones vine en conocimiento de que estaba en peligro de ser burlado, y para evitarlo proveí el auto […], y en cuya buena ejecución consistió la felicidad de las ulteriores diligencias; pues aprehendidos sin la más ligera desgracia los cabecillas se hallaron sin dirección, orden ni gobierno los muchos indios que poblando las eminencias de los cerros, se hacían temer y obedecer de los arrendatarios, vaqueros y demás sirvientes de las mismas haciendas.[25]

[24] AHPJQ, Judicial, Civil, legajo s/n 1804, 1806, escrito de José Ignacio Argómaniz, Querétaro, diciembre 9 de 1806.

[25] AHPJQ, Judicial, Civil, legajo 1806, Incidente de los autos sobre despojo de tierras por los indios de Tolimán que se dice hecho a los hacenderos sus colindantes, informe de José Ignacio Villaseñor y Cervantes, Querétaro, julio 22 de 1806, fs. 141f-142f.

Aunque en la denuncia de los indios por los hechos violentos en su contra por la tropa y gentes de la hacienda no se inodó al corregidor, éste justificó ante la Real Audiencia su proceder. En su informe se expresa el temor de la autoridad de que el mal ejemplo cundiera entre las poblaciones indígenas, y se rompiera el orden y la paz. Se expone con claridad el temor del gobierno a la sublevación y el carácter preventivo que tuvo la expedición:

> El mismo hecho de ir con crecido número de gentes, tomándose gran cantidad de tierras, amenazando muertes, y otros insultos en agravio de la jurisdicción real, me puso en el empeño de proceder mezclando lo criminal con lo civil, o, ejecutivo y sumario, para tomar conocimiento de ambas cosas e impedir la sublevación que podía trascender fácilmente a otros pueblos, y aun a los mismos criados de las haciendas perseguidas, y otros, de modo, que no me parece extraño decir, que éste es uno de los casos en que la necesidad hace carecer de ley o apartarse impunemente de la forma de ella, y por tanto, sin embargo de que como manifiestan las cinco piezas de autos que acompaño me arreglé cuanto fue posible a oír y atender lo alegado brevemente sin gravar inocentes, la justificación de Vuestra Alteza determinando para lo sucesivo lo que sea de su superior agrado, se ha de dignar dispensarme en lo que puedo haber herrado.[26]

Con dignidad, con legitimidad social, con argumentos consistentes, los oficiales de la república de naturales de Tolimán reaccionaron ante la agresión agitando a través de las vías institucionalizadas, por la vía judicial, confiando una vez más en la justicia del rey. A través de su procurador en la Real Audiencia, los indios atribuían las tropelías a la animadversión de Pedro Sierra hacia ellos, por luchar por sus derechos: "…como a cada uno de estos pueblos de tan numerosas familias faltan sus tierras, porque las usurparon los contrarios, movieron mis partes litigio con que acreditar en su discurso el dominio de que los despojaron, cuyos autos que actualmente penden en este Superior Tribunal, produjeron en don Pedro Sierra, administrador de la hacienda

[26] AHPJQ, Judicial, Civil, legajo 1806, informe de José Ignacio Villaseñor y Cervantes, Querétaro, julio 22 de 1806, f. 145f-v.

de Juchitlán el Grande, tan implacable odio a los expresados pueblos con quienes linda".[27]

Los oficiales de la república de indios del partido de Querétaro no se pronunciaron sobre este asunto en ningún sentido. Esta actitud pasiva pudo deberse a varias causas. Las repúblicas de indios estaban muy fragmentadas, porque el gobierno colonial no permitió que el ámbito territorial de competencia de las autoridades indígenas fuese muy extenso. En el distrito del corregimiento de Querétaro había por ello a principios del siglo XIX cinco repúblicas, cada una presidida por un gobernador. Entre estas instancias no había ninguna clase de contactos institucionales. Por otra parte, los indios de la ciudad de Querétaro fueron muy adictos al poder real, y nunca plantearon un problema serio de violencia o falta de obediencia a sus mandatos. Además, la entidad corporativa de los naturales había sido reducida a casi una entelequia, pues con la extinción de su patrimonio dominical y dinerario también disminuyó drásticamente su esplendor e influencia en la vida económica de la ciudad.[28]

Ni la Iglesia ni alguno de sus ministros hicieron ningún comentario, y no intervinieron en ningún sentido ni en el acto de represión, para evitarlo o menguar su crudeza, o después para informar de sus detalles o protestar por la violencia consumada. Un silencio cómplice es el que se advierte.

En realidad, no hubo ningún propósito de los indios de Tolimán por subvertir el orden colonial. El representante de los pueblos agraviados decía en la causa contra Sierra: "la sublevación o tumulto que se nos imputó por dicho don Pedro fue falso, y cierto que la tropa y sus acompañados hallaron a la gente recogida, quieta y sosegada, no haciendo la menor resistencia a cuanto se les mando".[29] Si bien es cierto que a la luz de los pleitos ventilados ante las instancias judiciales cometieron una desobediencia a un mandato de la autoridad, al pretender hacerse justicia por las vías de hecho al tomar colectivamente posesión de unas

[27] AHPJQ, Judicial, Civil, legajo 1806, escrito del solicitador Joaquín Pérez Gavilán, México, julio 9 de 1806, fs. 119v-120f.

[28] Jiménez Gómez, *La república de indios en Querétaro,* pp. 27-28 y 205-223.

[29] AHPJQ, Judicial, Civil, legajo 1806, Incidente de los autos sobre despojo de tierras por los indios de Tolimán que se dice hecho a los hacenderos sus colindantes, informe de José Ignacio Villaseñor y Cervantes, escrito de Pablo Ramón de Vega, Querétaro, diciembre 31 de 1806, f. 122f.

parcelas que estaban adjudicadas legalmente a la hacienda de Ajuchitlán. Que en tal evento expulsaran a los mozos y capataces de la hacienda, que estos hechos se cometieran haciendo un griterío, solamente eran circunstancias de ejecución de lo que jurídicamente era un despojo. A la luz del derecho, los indios cometieron desacato, un delito nacido de la desesperación y la impotencia al verse rebasados por la influencia política y capacidad patrimonial de sus contrarios y a la vez por la rapacidad y ruindad de sus curiales que traicionaban a sus comunidades enajenando su patrimonio agrario y solapando los actos expansionistas de los terratenientes españoles.

Así que el tumulto fue imaginado, aunque los hechos en sí llegaban a configurar una señal de inobediencia, un peligro de contagio a los demás pueblos de indios, algunos ya en litigios con los hacendados. En un clima tenso, Tolimán podía ser un fuego que incendiara la provincia y alterara para siempre el clima de paz social y tranquilidad. En tal sentido, la autoridad política actuó en consonancia con el miedo a la subversión y procuró que la medida fuera ejemplar para todos los indios.

CONCLUSIONES

A comienzos del siglo XIX, ya en las postrimerías del régimen colonial, la aparente tranquilidad de la ciudad de Querétaro y su distrito estaba amenazada por las latentes y subterráneas fuerzas antagónicas en el seno de la sociedad, debido a las profundas diferencias de *status* y nivel de vida de las distintas clases sociales. Podría decirse que la elite social vivía ante la acechanza de la violencia de las masas compuestas por una mezcla racial comúnmente llamada plebe. La vocación agropecuaria de la región colocaba a la ciudad de Querétaro en una posición endeble ante el estallido de un conflicto social, pues estaba rodeada de ranchos y haciendas donde habitaban indios gañanes y arrendatarios, y por un conjunto de pueblos indios. El componente racial indio de la región era un factor que solamente podía contrarrestarse con la presencia permanente de una fuerza militar, un escuadrón de caballería sostenido por los vecinos acomodados, hacendados y comerciantes, principalmente.

Aunque en efecto los indios realizaban reuniones en 1806 y vociferaban contra los terratenientes, nunca hubo un intento efectivo de iniciar un movimiento de sublevación contra el orden colonial. Pero las

autoridades locales, de acuerdo con los hacendados circunvecinos de los indígenas de Tolimán, manipularon el miedo de la sociedad española a una subversión de los indios para dar un cerrojazo contundente a los añejos conflictos agrarios en la región. En tal sentido, hubo un aprovechamiento del temor para propósitos personales de consolidación tanto del dominio sobre la tierra como del ejercicio del poder.

La violencia de la represión fue justificada por el miedo, por el temor a que la actuación de los indios tomara el cuerpo de una insurrección. Tal expresión social no podía tener cabida en el distrito. En este sentido, hubo un uso político del miedo. La población no india, especialmente la clase superior, podía estar tranquila, ya que la tropa estaba siempre vigilante para reaccionar con eficacia contra cualquier asomo de peligro real o supuesto. De ahí que los agentes del poder político local, los auxiliares y los escribanos cerraran filas en torno al juez real sustituto, y no estuvieran dispuestos a que se investigaran los hechos y menos a que hubiera una sanción pública por los mismos eventos.

El miedo a la rebelión fue una estrategia para obtener legitimidad política, en tanto que las fuerzas del rey estaban prontas a proteger la propiedad de los vasallos, ante cualquier amenaza de conculcación por parte de los indios o de cualquier otra clase social. Al mismo tiempo, el miedo era manipulado para obtener una adhesión y fidelidad en torno al gobierno colonial. Así que la tropa funcionó perfectamente como un recurso para contener el miedo o para aprovecharse del miedo para imponer el orden social. El justicia de Querétaro supo aprovechar el clima de tensión y temor imperantes para emplear la fuerza militar y reducir efectivamente al orden a los desobedientes de las supremas decisiones de la justicia, y, quizá esto es lo más importante, para dar un ejemplo de cómo reaccionaba el Estado cuando apenas había un atisbo de rebelión, insurrección o contumacia o la sospecha de tales reprochables conductas.

Muy pronto, apenas tres años después, esa elite política se fraccionaría en dos direcciones: unos buscando la continuidad del modelo colonial, y otros, fraguando un movimiento político y reivindicatorio que pusiera fin a tal modelo. Y aun luego que estallara la insurgencia, el recurso militar fue la clave de que la ciudad de Querétaro no fuera tocada nunca por las masas indias de los independentistas.

SIGLAS Y REFERENCIAS

Fuentes manuscritas

AGNM, Archivo General de la Nación, México, Indiferente de Guerra, Indios, Reales Cédulas originales.
AHPJQ, Judicial, Civil. Archivo Histórico del Poder Judicial, Querétaro.
AHQ, Judicial, Civil. Archivo Histórico de Querétaro.

ARGOMANIZ, José Xavier, Diario de Querétaro, 1807-1826, Querétaro, Ediciones del Gobierno del Estado, 1979.
CIUDAD REAL, Antonio de, *Tratado curioso y docto de las grandezas de la Nueva España*, t. II, Josefina GARCÍA QUINTANA y Víctor M. CASTILLO FARRERAS (eds.), México, UNAM, 1993.
ESCRICHE, Joaquín, *Diccionario razonado de legislación y jurisprudencia*, t. I, Bogotá, Temis, 1987.
JIMÉNEZ GÓMEZ, Juan Ricardo, *La república de indios en Querétaro, 1550-1820*, Querétaro, Gobierno del Estado, 2006.
SUÁREZ MUÑOZ, Manuel y Juan Ricardo JIMÉNEZ GÓMEZ, *Del Reino a la República. Querétaro, 1786-1823,* vol. I, Querétaro, Gobierno del Estado, 2001.
SUPER, John C., *La vida en Querétaro durante la Colonia, 1531-1810*, México, FCE, 1983.
VILLALPANDO CÉSAR, José Manuel, "Evolución histórico-jurídica de la guardia nacional", en *Memoria del IV Congreso de Historia del Derecho Mexicano*, t. II, México, UNAM, 1988.
VILLASEÑOR Y SÁNCHEZ, José Antonio, *Theatro Americano* (1746), t. I, Imprenta de la viuda de D. José Bernardo de Hogal, ed. facsimilar, México, Editora Nacional, 1952.

EL MIEDO A LOS INDIOS REBELDES E INSUMISOS EN YUCATÁN, SIGLOS XVI Y XVII

*Laura Caso Barrera**

ANTECEDENTES AL MIEDO A LOS MAYAS REBELDES E INSUMISOS

La conquista de la península de Yucatán resultó ser un proceso largo y difícil pues el Adelantado Francisco de Montejo y su hijo del mismo nombre encontraron una feroz resistencia indígena que los llevó a realizar varias campañas militares a lo largo de veinte años. Los Montejo, pese a sus esfuerzos, no obtuvieron los resultados espectaculares que hubieran esperado, al no existir minas de oro y plata en toda la región. Finalmente la conquista de Yucatán se dio por concluida, cuando se sojuzgó la última gran rebelión maya en 1547.

Esta sublevación, encabezada por Nachi Cocom el *halach unic* o señor de la provincia de Sotuta, causó un profundo impacto sobre la incipiente población hispana debido al grado de violencia que manifestaron los alzados contra los españoles y su entorno. El movimiento rebelde estuvo alentado por un sacerdote maya, conocido como *chilam* o profeta, que recurría a las profecías katúnicas[1] para incitar la rebelión, señalando por medio de estos augurios la fecha precisa en que debía llevarse a cabo el levantamiento. En la provincia de los Cupules, los mayas asesinaron a los encomenderos, a sus mujeres e hijos. Asimismo, mataron a todos los animales que poseían los españoles como caballos, ganado, perros,

* Colegio de Postgraduados, *Campus* Puebla.

[1] Las profecías katúnicas hacen referencia a los pronósticos relacionados con la cuenta corta o cuenta de los *katunes*. Se trata de ciclos de 13 *katunes* o periodos de veinte años que se repiten en forma recurrente.

gatos, gallinas e incluso llegaron a arrancar de raíz árboles y plantas llevadas por los conquistadores.[2] Esta rebelión indígena dio lugar al desarrollo de un miedo real e imaginario a las posibles consecuencias de otra sublevación maya. El miedo se define como una perturbación angustiosa de una persona o una sociedad, al percibir la posibilidad de enfrentar un daño, un riesgo real o un riesgo imaginario. Esta noción se percibe o se expresa de varias formas y se presenta como un abanico de posibilidades, muchas de ellas con características culturales, que van desde el recelo y el temor por un lado, hasta llegar a los estados de alarma, peligro o pánico.[3] Este miedo o temor a las sublevaciones indígenas fue aprovechado por las autoridades y grupos de poder en Yucatán que lo supieron capitalizar a su favor.

La península de Yucatán se pudo considerar una zona de frontera, siendo un enclave estratégico para la defensa de los dominios hispanos en la región, en contra de los señoríos mayas independientes y de los corsarios, principalmente ingleses, que asolaron sus costas. Es por esta razón que sus gobernadores gozaron además del título de "Capitán General", que les confería un carácter militar. Los españoles lograron sujetar únicamente el norte de la península, quedando la parte sur y sureste fuera del dominio colonial. Esta región definida por los españoles como la "montaña",[4] se convirtió en una zona de refugio para los indígenas que huían de la explotación impuesta por los españoles en el norte de Yucatán.[5] En El Petén se encontraba el señorío independiente de los itzaes, que se convirtió en un centro político y económico alterno a la dominación colonial. Los itzaes atraían a los fugitivos mayas a su esfera de control político, económico y religioso, alentando de varias maneras la resistencia en contra de los españoles. La existencia de señoríos mayas independientes como los itzaes, lacandones y choles del Manché, representaron una amenaza al orden colonial, tanto para Yucatán como para Guatemala, por lo que

[2] Chamberlain, *Conquista y colonización,* pp. 247-250.

[3] Lutz y White, "The Anthropology of Emotions", pp. 405-436. Cázares, *Diccionario ideológico*.

[4] Se les llama en los documentos la montaña o las montañas a las zonas selváticas no conquistadas, que para los españoles representaban fronteras de la civilización, adonde se refugiaban los indios fugitivos.

[5] Para más información sobre la movilidad indígena en la península consultar: Farriss, *Maya Society*; Jones, *Maya Resistance*; Caso Barrera, *Caminos en la selva.*

desde finales del siglo XVI se impulsaron proyectos para lograr la conquista y "pacificación" de estos grupos insumisos.[6] Además del miedo que los colonos españoles manifestaban a una posible rebelión indígena en Yucatán, se añadió el temor a que los llamados indios insumisos se aliaran con los mayas de la península.

A principios del siglo XVII apareció otro elemento de desestabilización para el gobierno colonial, la presencia de corsarios, principalmente ingleses, que asolaban las costas de Tabasco y Campeche.[7] Estos corsarios se asentaron en Laguna de Términos y en la provincia de Bacalar al sur del río Sibún, donde se dedicaron al corte de palo de tinte. La presencia de piratas y corsarios fue un problema y una amenaza constante que las autoridades de Yucatán tuvieron que enfrentar a lo largo del periodo colonial, siendo una amenaza mucho más real que la de los llamados "indios insumisos". Los gobernadores de Yucatán esgrimieron constantemente ante la Corona el "temor" a que los indios insumisos y alzados se unieran a los piratas, consiguiendo expulsarlos de la península. Con este tipo de argumentos, lograron amalgamar las amenazas reales e imaginarias que enfrentaba la provincia, sacando ventajas y privilegios por parte de la Corona.

EL MIEDO IMAGINARIO: EL VALLE DEL SUCHICANE

A continuación analizaremos un memorial enviado a la Corona por parte del capitán Pedro Ochoa de Leguízamo, en el que solicitaba ciertas prebendas y el permiso para realizar una entrada para conquistar a los mayas insumisos que vivían en el valle de Suchicane.[8] Este documento es sumamente importante a pesar de que los hechos descritos por Ochoa sean falsos, precisamente por la manera en que va construyendo un discurso del miedo, usando como hilo conductor la presencia de indios insumisos, la inversión del orden social, la posible rebelión de los principales indígenas no sólo de Yucatán sino del Centro de México y una pretendida alianza entre ellos, subrayando así los peligros reales e imaginarios que sabía captarían la atención de las autoridades y de la Corona.

[6] Caso Barrera, *Caminos en la selva*, pp. 249-252.

[7] Eugenio Martínez, *La defensa,* pp. 27-41.

[8] AGI, Patronato 20, núm. 5, r. 25. Pretensión del capitán Pedro Ochoa de Leguízamo para conquistar el Valle de Suchicane. Palenque, Tabasco, 15 de febrero de 1604.

Para comprender el memorial inventado por Ochoa de Leguízamo, tenemos que remitirnos el contexto histórico en el que se fraguó su historia. A finales del siglo XVI las autoridades civiles y eclesiásticas de Yucatán manifestaban el problema que representaba la fuga de los mayas del norte de la península hacia las zonas no conquistadas en lo que actualmente sería la parte central del estado de Campeche y el estado de Quintana Roo. En estas regiones, los indígenas fugitivos retomaban sus costumbres y religión ancestrales, reestableciendo su autonomía y convirtiéndose en un verdadero "peligro" para el orden colonial.[9] En 1599 el procurador general de Yucatán, Gregorio de Funes, recomendó al gobernador Diego Fernández de Velasco, que realizara una acción rápida para atraer y reasentar a los indios fugitivos y de ser posible organizar para ello una expedición armada que lograra dichos fines. Tres años más tarde, se organizó una expedición comandada por el capitán Ambrosio de Argüelles, a la costa este de Yucatán para pacificar la región de la Bahía de la Ascensión, que de resultar exitosa debía proseguir con la conquista del territorio itzá. El gobernador Fernández de Velasco le prometió a Argüelles encomiendas para él y sus hombres en las tierras por conquistar, pero la entrada resultó ser un total fracaso.[10] Las promesas de las autoridades y las expectativas de las nuevas tierras por conquistar, avivaron el interés por tratar de sujetar las zonas no pacificadas, con la esperanza de recibir a cambio encomiendas y beneficios por parte de la Corona.

En 1603 Francisco Maldonado y otros cuatro españoles residentes en la Villa de Campeche, solicitaron al gobernador Fernández de Velasco llevar a cabo la pacificación de las poblaciones de las "montañas". Francisco Maldonado era el yerno de don Pablo Paxbolon, cacique maya chontal de Tixchel, quien también participó en el proyecto para atraer y pacificar a las poblaciones fugitivas ubicadas en lo que actualmente sería el sureste del estado de Campeche.[11] El 30 de marzo de 1604, el gobernador Fernández de Velasco firmó las capitulaciones con Francisco Maldonado, en las cuales este último se comprometía a llevar a cabo la empresa, reduciendo la zona al este y sureste de Tixchel. Si alcanzaba su objetivo se lograría la apertura de un camino que uniría Tabasco con Chiapas y la Verapaz, con lo que se tendría la oportunidad de una even-

[9] Caso Barrera, "Religión y resistencia indígena", pp. 153-158.
[10] Scholes y Roys, *The Maya Chontal,* pp. 253-254.
[11] Scholes y Roys, *The Maya Chontal,* p. 254.

tual conquista de los itzaes. Los gastos de la expedición debían correr por cuenta de Maldonado y sus socios. Como recompensa por estos servicios, se establecía en el convenio que él y sus hombres recibirían encomiendas y otras mercedes.[12]

A la expedición debían sumarse tres frailes franciscanos, Sin embargo, la idea de una entrada armada no fue bien recibida por fray Juan de Santamaría, guardián del convento franciscano de Campeche, quien se opuso tenazmente a ella. El fraile llegó al grado de enviar misivas a las poblaciones fugitivas, alertándolas sobre la expedición, causando un clima de inestabilidad en la región que hizo que el capitán responsable, Íñigo de Sugasti decidiera suspender la entrada hasta que se estableciera una situación más favorable. Sin embargo, esta oportunidad no se dio, ya que el 11 de agosto de 1604 fue nombrado un nuevo gobernador, don Carlos de Luna y Arellano, que decidió suspender el contrato con Maldonado y nombrar a los frailes franciscanos como únicos responsables de la pacificación de las poblaciones fugitivas.

Francisco Maldonado intentó hacer valer su contrato y solicitó una encomienda por los servicios prestados durante la pacificación de las montañas, para lo cual envió probanzas y memoriales al rey. Al mismo tiempo el capitán Pedro Ochoa de Leguízamo, aprovechó la oportunidad del estado de confusión y pugnas entre Maldonado, los franciscanos y el nuevo gobernador, para plantearle a la Corona una nueva entrada a un valle imaginario, nombrado por él Suchicane.[13] En el memorial señala que en 1602 se habían alzado los indios de "aquellas provincias" y "él como sabía la lengua y había tratado muchos años a los indios supo de dónde manaba el daño, que era un señor grande que esta por conquistar, que llaman Nachi Cocom, que vive en el Valle de Suchicane, que quiere decir valle grande dos veces".[14] Nachi Cocom fue el último *halach uinic* de la provincia de Sotuta, que encabezó la gran rebelión de 1546 en contra de los españoles. Hemos apuntado el impacto que causó esta rebelión en la población y autoridades hispanas de Yucatán, lo que al parecer inició el temor a que ocurriera otra sublevación maya, de igual

[12] Scholes y Roys, *The Maya Chontal*, p. 259.

[13] AGI, Patronato 20, núm. 5, r. 25, f. 17v. Pretensión del capitán Pedro Ochoa de Leguízamo para conquistar el Valle de Suchicane. Palenque, Tabasco, 15 de febrero de 1604.

[14] AGI, Patronato 20, núm. 5, r. 25, f. 17v.

o mayor magnitud. Ochoa debió considerar la importancia de Nachi Cocom, para convertirlo en el personaje central de su relato. Lo que no tomó en cuenta fue que este personaje, bautizado como don Juan Cocom, había muerto en 1561.

Según Ochoa, el valle se localizaba por donde había pasado el Marqués del Valle, don Hernán Cortés, "cuando fue de México a la ciudad de Trujillo en búsqueda de los capitanes que había dejado en dicha ciudad". Hernán Cortés describe en su quinta carta de relación su viaje a las Higueras (Honduras) y su paso por las provincias de Acalán y de Tah Itzá, así como el encuentro con sus respectivos gobernantes Pax Bolonacha y Canek,[15] por lo que debemos entender que Ochoa sitúa el valle de Suchicane entre ambas provincias. La descripción fantástica de Ochoa de Leguízamo es una mezcla de hechos y personajes reales con situaciones y personajes totalmente inventados. Según Ochoa el gobernante del valle de Suchicane, era Nachi Cocom, a quien los indios consideraban como "emperador y le daban respeto y obediencia tanto los indígenas conquistados como aquellos por conquistar".[16] Según esta narración, dicho señor tenía un gobernante sujeto llamado Pax Bolon,[17] cuyo asiento era Tah Itza. Obviamente aquí Ochoa confunde al cacique de Acalán, Pax Bolon, con Canek, el gobernante itzá. Los itzaes estaban asentados desde finales del periodo posclásico en la laguna de El Petén y a partir de su establecimiento en dicho lugar eran gobernados por señores del linaje Canek. Su capital era la isla de Noh Petén y su territorio se denominaba Tah Itza.[18]

En el relato de Ochoa, se dice que Nachi Cocom contaba con más de veinte mil guerreros y que había enviado cuatro mil indios flecheros con un sobrino suyo llamado Andrés Cocom, a efectuar un levantamiento en la Villa de Campeche.[19] Ochoa se había enterado del alzamiento y de

[15] Cortés, *Cartas*, pp. 237-243.

[16] AGI, Patronato 20, núm. 5, r. 25, f.17v. Pretensión del capitán Pedro Ochoa de Leguízamo para conquistar el Valle de Suchicane. Palenque, Tabasco, 15 de febrero de 1604.

[17] Pax Bolonacha era el nombre del señor principal de Acalan-Tixchel.

[18] Caso Barrera, *Caminos en la selva*, pp. 217-218.

[19] AGI, Patronato 20, núm. 5, r. 25, f. 17v. Pretensión del capitán Pedro Ochoa de Leguízamo para conquistar el Valle de Suchicane. Palenque, Tabasco, 15 de febrero de 1604.

la existencia del valle y sus gobernantes por la información obtenida de un español llamado Gaspar de Villagrán. Éste argumentaba haber sido raptado junto con su madre cuando aún era un niño de brazos, por los hombres de Nachi Cocom, durante la ausencia de su padre de su estancia ganadera. El cacique tomó entonces a la madre de Villagrán como esposa y tuvo varios hijos con ella, con quienes Villagrán supuestamente se crió. Encontramos en este punto de la narración, la idea recurrente de la inversión del orden social, en donde los indios toman a las mujeres españolas como esposas y crían a los hijos de españoles como indígenas. Este elemento del relato debió resultar impactante para las autoridades que analizaban el caso, antes de saber que era un fraude.

Educado como un guerrero maya, según Ochoa, Villagrán fue enviado como "caudillo" junto con Andrés Cocom y cuatro mil indios flecheros para tomar Campeche y "llevarse a todas las mujeres españolas" una vez que hubieran matado a los hombres. Pero cuatro leguas antes de llegar a la villa, fueron descubiertos por lo que hizo regresar a los guerreros que lo acompañaban y él huyó hacia Guatemala para buscar a su padre, como se lo había pedido su madre tiempo atrás. Finalmente se encontró con el capitán Ochoa, quien le pagó para que le mostrara el valle y estuvieron allí por un periodo de cuatro meses.[20]

Al parecer la idea para elaborar esta complicada historia fue basada en el fallido alzamiento de Andrés Cocom en 1589, quien era un indio principal de Sotuta. Este personaje fue desterrado por las autoridades de Yucatán a San Juan de Ulúa, por "idólatra y agitador", y sin embargo, logró quedarse en Campeche donde planeaba rebelarse. Una vez allí, había enviado cartas y mensajes por toda la provincia, en las que decía haber ido a ver al "rey (pudo haber sido a Canek)", quien a su vez lo había nombrado "rey de toda la provincia". En sus misivas Cocom pedía a los principales de los pueblos que fueran a verlo y reconocerlo como gobernante, solicitándoles además dinero, mantas y vestidos. Asimismo les aseguraba que habría una guerra y que antes de sesenta años (tres katunes), se extinguiría la cristiandad, quedando él como señor de la provincia.[21] También decía estar esperando a un "juez" para que averiguara si los caciques que estaban gobernando pertenecían a los linajes

[20] AGI, Patronato 20, núm. 5, r. 25, ff. 18-18v.
[21] AGI, Patronato 20, núm. 5, r. 25, f. 28.

principales.[22] Como resultado del proceso, Andrés Cocom fue condenado a muerte como traidor a la real corona, por haber incurrido en un crimen de lesa majestad al tratar de nombrarse rey y rebelar a la provincia. Fue ahorcado el 29 de abril de 1589, en la Villa de Campeche y su cabeza fue puesta en una pica como escarmiento.

Es posible que a partir de la lectura del proceso contra Andrés Cocom, se le ocurriera a Ochoa la idea sobre el Valle de Suchicane, puesto que este alzamiento representa los principales temores de los españoles en Yucatán. En primer lugar, existía el miedo a que los itzaes lograran consolidarse como un poder alterno al gobierno español. El señorío itzá desempeñó un papel preponderante en la fuga de los mayas de encomienda, en la organización de las poblaciones fugitivas, en las rebeliones al interior de la península y en la continuidad de la religión y cultura indígenas.[23] Todo lo anterior nos permite entender por qué los españoles consideraban a los itzaes un peligro latente para el gobierno colonial en Yucatán. Por otra parte, la idea de que existiera un "señor natural" que cuestionara el poder de la corona española y alentara una rebelión para recuperar sus territorios, era otra preocupación fundamental de las autoridades españolas, misma que se expresa abiertamente en el proceso contra Andrés Cocom.

Estos temores e inquietudes fueron retomados, aumentados y manipulados por Ochoa en su petición, al retomar a personajes como Nachi Cocom y Andrés Cocom, individuos que habían causado una fuerte impresión en la sociedad colonial de la península. Ochoa señalaba que si se quería remediar la fuga de los indios de encomienda y el alzamiento de toda la población indígena, debía efectuarse la entrada que proponía lo más pronto posible. En cada memorial agregaba elementos que mostraban una situación cada vez más alarmante; por ejemplo, decía que se iban al valle de Suchicane muchos mestizos, mulatos y portugueses los cuales estaban confederados con los naturales y que eran los que compraban a

[22] AGI, Patronato 20, núm. 5, r. 25, f. 3. Esto recuerda la utilización del lenguaje de Zuyua en los Chilames, donde se señala que había llegado el tiempo para examinar el conocimiento de los principales de los pueblos para que dijeran si sabían como habían llegado los señores y saber si pertenecían a los linajes nobles y hacer que lo probaran. Roys, *The Book*, pp. 88-89.

[23] Caso Barrera, *Caminos en la selva,* pp. 115-117.

los españoles comerciantes armas, pólvora y municiones.[24] En este caso, en lugar de mencionar que se trataba de corsarios ingleses, aliados con los indios, lo cual siempre representó una preocupación fundamental de las autoridades españolas, se le ocurrió a este personaje plantear una rebelión que incluyera a grupos marginales. Pero al parecer ignoraba que los mayas tenían fuertes pugnas con los mestizos y mulatos, quienes también los explotaban y maltrataban, por lo que en sus rebeliones siempre manifestaron su total rechazo hacia dichos sectores.[25]

También se menciona en el relato, que Nachi Cocom había enviado al cacique de los mexicanos Xicotenga[26] a México-Texcoco con cartas solicitando ayuda a los principales del Centro de México y que este cacique había regresado al Valle de Suchicane, con muchos presentes además de un mestizo que sabía hacer pólvora.[27] Lo sobresaliente es que en este discurso del miedo que va construyendo Ochoa, intenta hacer creer la existencia de una alianza entre linajes de la nobleza indígena, no sólo de Yucatán sino del Centro de México, que aparecen fraguando una "gran conspiración" en contra de la Corona.

El discurso en los distintos memoriales de Ochoa muestra su deseo de captar la atención de las autoridades y promover una respuesta favorable para su petición. A cambio del gran servicio que ofrecía, las pretensiones del capitán eran realmente mínimas, sólo pedía que se le nombrara gobernador de Yucatán y Tabasco, que se le diera una remuneración por sus servicios anteriores, convertirse en gobernador y adelantado de lo que conquistara, de por vida y por la vida de uno de sus nietos.[28] También solicitaba el poder repartir y encomendar a los indios reducidos, como los demás conquistadores, y que los soldados que lo acompañaran

[24] AGI, Patronato 20, núm. 5, r. 25, f. 39. Pretensión del capitán Pedro Ochoa de Leguízamo para conquistar el Valle de Suchicane. Palenque, Tabasco, 15 de febrero de 1604.

[25] Caso Barrera, *Caminos en la selva,* pp. 255-256.

[26] Xicoténcatl, señor de la parcialidad de Tizatlán en Tlaxcala, su hijo Xicoténcatl "el joven", se opuso a los españoles y fue ahorcado por Hernán Cortés.

[27] AGI, Patronato 20, núm. 5, r. 25, ff. 23-23v. Pretensión del capitán Pedro Ochoa de Leguízamo para conquistar el Valle de Suchicane. Palenque, Tabasco, 15 de febrero de 1604.

[28] AGI, Patronato 20, núm. 5, r. 25, f. 18. Pretensión del capitán Pedro Ochoa de Leguízamo para conquistar el Valle de Suchicane. Palenque, Tabasco, 15 de febrero de 1604.

disfrutaran de las "preeminencias, exenciones y libertades que gozan los hijosdalgo". Por su parte, se comprometía a realizar la entrada a su costa, de manera pacífica, sin realizar derramamiento de sangre y erigir una ciudad española en el Valle de Suchicane en nombre del rey y una villa en Tah Itzá.[29] Además del deseo de evitar una rebelión indígena de proporciones descomunales, motivaba también a Ochoa el "ganar aquellas almas perdidas y que no se pierdan las que están ganadas" pues según él se habían fugado de Yucatán más de cuarenta mil hombres con sus mujeres e hijos.[30] Para asegurar la atención de la Corona, apuntaba que Nachi Cocom tenía un gran tesoro de oro y plata, pues la tierra era de "tanto oro y minas" que aseguraba habría un aumento de la real hacienda como no lo había logrado ninguna otra provincia.

Los planes y propuestas de Ochoa no pudieron concretarse, ya que la Corona pidió a la Audiencia de Guatemala y al gobernador de Yucatán, don Carlos de Luna y Arellano, que enviaran informes detallados sobre la región que pretendía pacificar dicho personaje. Seguramente estas averiguaciones echaron por tierra las expectativas del capitán, ya que debieron exponer la falta de veracidad de sus propuestas y el desconocimiento que tenía de la región. Además, en ese mismo momento Francisco Maldonado y Pablo Paxbolon estaban enviando informes, memoriales y probanzas sobre sus entradas a las montañas, lo mismo que los franciscanos, quienes desde 1604 fueron enviados a reducir a los mayas fugitivos y a establecer las misiones de Las Montañas. Todos estos informes y cartas debieron exponer el fraude perpetrado por Ochoa.

A pesar de tratarse de un engaño, este documento plasma claramente las preocupaciones y expectativas que alentaron al rey, a las autoridades coloniales y a los particulares a aventurarse en incursiones militares en contra de los mayas no conquistados. El ideal que expresa este documento es repetido a lo largo del siglo XVII, por todos aquellos que marcharon en contra de los itzaes y de otros pueblos mayas no conquistados como lo fueron los lacandones y choles del Manché.[31] El miedo a las rebeliones, la fuga constante de indígenas de encomienda, la existencia de señoríos independientes y la posibilidad de una alianza

[29] AGI, Patronato 20, núm. 5, r. 25, f. 18.

[30] AGI, Patronato 20, núm. 5, r. 25, f. 100.

[31] Para mayor información sobre las entradas contra los lacandones y choles del Manché consultar Saint-Lu, *La Vera Paz* y de Vos, *La paz de Dios*.

de estos últimos con piratas ingleses, aparecen repetidamente en todas las peticiones para llevar a cabo reducciones en contra de las poblaciones mayas no conquistadas. Además de la misma idealización de los territorios por conquistar, que siempre se describen como abundantes en recursos naturales, donde podían existir minas de metales preciosos, gran cantidad de población indígena, todo lo cual impulsaría la formación de ciudades y villas que estimularían la producción y el comercio.

LA POLÍTICA DEL MIEDO

Si bien hemos apuntado que la península de Yucatán no contaba con minas de metales preciosos u otros recursos de gran impacto económico, los españoles, supieron sacar provecho de la única riqueza presente: la mano de obra indígena. Las autoridades civiles y eclesiásticas, los encomenderos y particulares competían entre sí para conseguir el servicio personal de los indígenas, y una forma de lograrlo era contando con una prebenda o con el permiso de la Corona. Los gobernadores de Yucatán establecieron un mecanismo que les permitió tener acceso a la mano de obra y a los productos indígenas a través de intermediarios comerciales, para lo cual crearon diversos puestos administrativos como eran jueces de agravios, jueces de grana y finalmente capitanes a guerra.[32] La manera de conseguir esto fue a través de los repartimientos, que aparecieron desde el siglo XVI, pero que no se consolidaron sino hasta el siglo XVII, cuando los gobernadores instituyeron las capitanías de guerra en los principales poblados. Los repartimientos consistían esencialmente en otorgarles a los indígenas crédito o dinero por adelantado para que éstos lo devolvieran en géneros como mantas, cera, algodón e hilo. Otra variante era venderles artículos a precios excesivos a cambio de productos de la región, los cuales eran cotizados a la mitad de su valor real.[33]

Los gobernadores decidieron capitalizar el miedo y la inestabilidad que existía en la península, es decir, las amenazas de posibles rebeliones indígenas y la presencia de corsarios, para poder crear y respaldar los cargos de capitanes a guerra. Estos cargos eran por definición, representantes militares del gobernador y supuestamente su función principal era

[32] Caso Barrera, *Caminos en la selva*, p. 29.

[33] Caso Barrera, *Caminos en la selva*, pp. 29-33. Menegus, *El repartimiento*, p. 16.

repeler en las fronteras los ataques de indios indómitos y en las costas a los piratas y corsarios, pero en la práctica actuaban como agentes comerciales de los gobernadores.[34] Los capitanes actuaban como jueces repartidores, obligando a los indígenas a recibir por la fuerza y por medios violentos los repartimientos. Los encomenderos se vieron sumamente afectados por esta práctica, pues los indígenas de sus encomiendas no podían cumplir con todas las exigencias impuestas por los repartimientos, por lo que, incapaces de dar sus tributos, acababan huyendo de sus pueblos. Siendo gobernador García de Valdés y Osorio, Conde de Peñalva (1649-1652), los capitanes a guerra que servían como intermediarios del gobernador, repartiendo a los indios dinero y mercancías para obtener grana, miel, cera, mantas y algodón habían provocado la fuga de treinta mil indígenas.[35] Los encomenderos interpusieron quejas continuas ante la Corona pidiendo se quitara a los capitanes a guerra.[36] En una carta escrita al rey el 22 de marzo de 1630 el gobernador Juan de Vargas defendía el puesto de capitán a guerra con el siguiente argumento:

> De ningún modo se pueden excusar los jueces que hay, por ser tierra muy dilatada y de grandes poblaciones y mucho número de indios que confinan con los tayzaes [itzaes], lacandones y otros bárbaros, con quienes pueden tener trato y comunicación. Y no habiendo jueces en sus confines se puede temer un alzamiento, como en diversas ocasiones lo han intentado. Los tales jueces, títulos de capitanes a guerra a que acudan a los españoles y están prontos para evitar cualquier alzamiento que intenten y den aviso de todo lo que se ofrece tocante a la milicia con mucha brevedad, con que los enemigos [piratas] que ordinariamente andan en esas costas no consigan sus intentos.[37]

El gobernador fue sumamente convincente, pues el rey consintió, en cédula real del 4 de febrero de 1631 la existencia de los capitanes a guerra, señalando que debían ocupar estos puestos personas honradas y desinteresadas. Sin embargo, ante las quejas de los encomenderos se

[34] Caso Barrera, *Caminos en la selva*, p. 30.

[35] AGI, México 307, ff. 11-11v. Autos contra el gobernador Rodrigo Flores de Aldana.

[36] AGI, México 307, ff. 11-11v.

[37] AGI, México 307, ff. 9-9v.

volvieron a prohibir estos puestos, aunque en la práctica siempre subsistieron. Durante el gobierno de Rodrigo Flores de Aldana (1664-1665 y 1667-1669) los procedimientos violentos para implantar los repartimientos se recrudecieron haciéndolos más frecuentes y exigiéndoles una mayor cantidad de productos a los indígenas, lo que a la larga provocaría una rebelión indígena en la provincia de Sahcabchén, que se encontraba en las márgenes del dominio colonial.

Los gobernadores de Yucatán obtuvieron privilegios y ganancias económicas pretendiendo "defender" a la provincia de los indios insumisos y corsarios con el establecimiento del cargo de capitanes a guerra. Estos oficiales, como se ha demostrado, en lugar de proteger a la población, fueron en realidad agentes comerciales que explotaron a los mayas de manera inmisericorde generando un gran descontento. A finales del siglo XVII los temores, amenazas y peligros se volvieron realidades, con la fuga constante de indios de encomienda a las zonas de refugio, levantamientos indígenas en las márgenes del dominio colonial y con el continuo asedio de corsarios ingleses a las provincias de Tabasco y Campeche que recibieron escasa ayuda de los gobernadores de Yucatán y en particular de Flores de Aldana.[38]

EL MIEDO A LOS INDIOS REBELDES: LA SUBLEVACIÓN DE SAHCABCHÉN

La provincia de Sahcabchén se localizaba en la parte central del actual estado de Campeche, cercana a la Laguna de Términos, lo cual representaba una verdadera amenaza puesto que allí se encontraban asentamientos y fortificaciones inglesas dedicadas al corte de palo de tinte.[39] En 1668 los indígenas de esta provincia se quejaban ante el gobernador Flores de Aldana, de las vejaciones y maltratos que sufrían a manos de su juez repartidor Antonio González, apodado *Culimón*. Poco tiempo después, ante la falta de respuesta del gobernador, los indígenas de Popolá y Sahcabchén abandonaron sus pueblos, no sin antes azotar al juez repartidor Antonio González, a quien ataron y colgaron al cuello las patas de puerco y barras de jabón que los obligaba a comprarle. Este suceso "conmovió" a

[38] Caso Barrera, *Caminos en la selva,* pp. 165-204. Eugenio Martínez, *La defensa*, pp. 30-35.

[39] Eugenio Martínez, *La defensa*, p. 41.

toda la provincia, pues las autoridades y encomenderos temían que otros pueblos indígenas los imitaran, por lo que vivían en constante "recelo".[40] Un testigo señalaba, además, "que era corriente entre los pueblos de la Sierra el comentar que los indios gentiles del Tayza [Tah Itza] con quienes tenían trato y comunicación, gente feroz y guerrera, habiéndose enterado de las molestias que pasan sus compañeros estaban listos y apercibidos y que iban de hecho y de guerra a redimirlos de tanto cautiverio".[41] Estos testimonios nos permiten percibir el miedo que experimentaron los pobladores españoles, que vivieron la gestación de la rebelión y que temían realmente que toda la provincia se sublevara ayudada por los itzaes. El temor, además, estaba justificado pues los mayas alzados iban a las estancias de españoles para robar ganado y habían matado a varios españoles y mulatos.[42]

La rebelión de Sahcabchén concretó los temores españoles, pues todos los pueblos de esa provincia huyeron hacia la selva donde fueron organizados por un personaje conocido como el *batab* Yam, que era un principal fugitivo del pueblo de Bolochencauich, llamado Juan Yam, que se convirtió en señor principal de la montaña y líder de la sublevación. Al igual que en la rebelión de 1546, las profecías katúnicas jugaron un papel relevante en el desarrollo de la rebelión. Según el testimonio del fraile Cristóbal Sánchez, el *batab* Yam había ordenado que se levantara toda la provincia, pidiendo que los mayas abandonaran primero todos los pueblos y ranchos circunvecinos a Campeche, para posteriormente tomar dicha ciudad por asalto "matando a toda la gente y llevándose a las mujeres españolas, para que sirvan a las suyas, como ellas lo han hecho hasta el momento".[43] Pensaban además apoderarse de todas las armas de fuego y municiones, para hacer lo mismo en la ciudad de Mérida. El fraile Cristóbal Sánchez estaba convencido de que los rebeldes lograrían su intento si no se ponía un remedio rápido y eficaz a la situación. Por lo mismo se pedía no consentir que los indios montaraces y alzados "pasaran a juntarse con los ingleses, que según se tenía noticia intentaban hacerlo".[44] No sabemos si los mayas rebeldes tuvieron algún contacto con

[40] AGI, México 307, ff. 19v-20.
[41] AGI, México 307, f. 25.
[42] AGI, México 307, f. 10v.
[43] AGI, México 307, ff. 5v-6.
[44] AGI, México 307, f. 29v.

los ingleses asentados en Laguna de Términos, pero la mera posibilidad causó una alarma real y un miedo generalizado.

La inversión de los roles sociales que fray Cristóbal Sánchez apuntaba en sus misivas, sobre todo la posibilidad de que los mayas alzados se llevaran a las mujeres españolas para que hicieran los trabajos de las mujeres indígenas, fue un temor constante de la sociedad colonial yucateca. Los españoles recelaban el que los indígenas tomaran revancha haciendo con sus mujeres e hijos, lo que ellos hacían con las mujeres y niños indígenas. Es decir, abusar sexualmente de las mujeres, someterlas a servidumbre, maltratar a los niños e incorporarlos a un mundo indígena. Como observamos en el memorial de Ochoa de Leguízamo, en su relato el terror se expresa, cuando una mujer española es raptada junto con su hijo por los indios insumisos comandados por "Nachi Cocom", para terminar como esposa del cacique y tener otros hijos "mestizos", mientras su hijo era incorporado al mundo indígena y convertido en guerrero. Pero al parecer el miedo a que los indígenas invirtieran el orden social establecido por los españoles, tenía fundamentos reales, ya que en otras rebeliones mayas, durante el periodo colonial, encontramos que efectivamente los rebeldes procuraron invertir los roles sociales. Por ejemplo, en la rebelión indígena de Cancuc, en Chiapas en 1712, los mayas alzados también intentaron tomar la ciudad capital que era Ciudad Real y a las mujeres españolas y ladinas que lograron apresar las obligaron a casarse con indígenas y a realizar los trabajos más arduos y denigrantes.[45]

En 1670, una vez destituido Flores de Aldana del gobierno y siendo gobernador Frutos Delgado, se hicieron juntas con el Cabildo, justicias y el obispo donde se resolvió no realizar una incursión militar e intentar pacificar a los rebeldes por medios suaves y persuasivos. El gobernador Frutos Delgado temía que si la gente armada salía hacía la montaña a tratar de sujetar a los sublevados, los corsarios ingleses aprovecharían la situación y atacarían Mérida o Campeche, volviendo la situación incontrolable.[46] Por su parte, los sublevados prefirieron no arriesgarse a un enfrentamiento armado directo con los españoles y optaron por la negociación que les ofreció el gobernador Frutos Delgado. La situación de zonas marginales al dominio colonial cercanas a la presencia de cor-

[45] Viqueira, *Indios rebeldes*, p. 114.
[46] AGI, México 307, f. 15.

sarios ingleses y al territorio del señorío itzá, mantuvieron al gobierno de Yucatán en constante alarma y temor, por lo que a finales del siglo XVII, la Corona impulsó el proyecto de conquista de los territorios de los indios insumisos. El proyecto tenía como finalidad matar dos pájaros de un tiro, pues por un lado se librarían del temor de un ataque por parte de los indios insumisos y además se resguardarían los territorios españoles de las incursiones de corsarios ingleses.

LA INACABABLE CONQUISTA DE LOS INDIOS INSUMISOS

El antecedente inmediato a las campañas en contra de los choles, lacandones e itzaes, fue una real cédula de 14 de mayo de 1686.[47] El contenido de dicha cédula revela las intenciones políticas, económicas y religiosas de la Corona a finales del siglo XVII, con respecto a las zonas no dominadas dentro de los territorios coloniales. La promulgación de esta cédula se dio en el periodo en que España intentaba salir de la profunda crisis en que se encontraba desde comienzos de ese siglo.[48] Los amplios territorios que aún no habían sido sometidos a la autoridad de la Corona hacían evidente la necesidad de asegurar la estabilidad política de esas regiones, ya que la presencia de indios insumisos era una amenaza constante de posibles alzamientos o rebeliones y también se pensaba que, una vez "pacificados", aportarían recursos, mano de obra y tributarios a una monarquía cada vez más endeudada.[49] Podemos recalcar que tanto para las autoridades locales como para la Corona, el miedo y la amenaza resultaron ser instrumentos políticos sumamente rentables. Las reducciones que planteaba la Corona tenían claros objetivos políticos, económicos y religiosos que beneficiarían tanto a la metrópoli como a los gobiernos locales. Entre los indios "gentiles" a los que se ordenaba pacificar, se encontraban aquellos que vivían entre Yucatán, Guatemala, Tabasco y Chiapas:

> Que entre Campeche, Guatemala y sus costas del mar del norte hay naciones de indios gentiles y que teniéndolos a la puerta y tan inmediatos

[47] AGI, Guatemala 152, f.187 v. Real cédula. Buen Retiro, 14 de mayo de 1686.
[48] Lynch, *España bajo los Austrias*, pp. 355-364.
[49] Lynch, *España bajo los Austrias*, pp. 355-364.

> no se cuida de su reducción y conversión, por los ministros principales a cuyo cargo está la gobernación de dichas provincias, siendo ésta la primera y principal obligación a su cargo y [en la] que debían poner especialísimo cuidado y toda atención […].[50]

Además, se quería prevenir la fuga de gran cantidad de indios pacíficos y su posible alianza con los no conquistados. A nivel regional, otra motivación era abrir una vía de comunicación terrestre que vinculara las provincias de la Costa del Golfo de México y los Altos de Guatemala y la Costa del Pacífico, lo que promovería el comercio.[51] Esta idea se convirtió en una razón fundamental para sujetar a las poblaciones insumisas que habitaban la región entre Yucatán y Guatemala. Las razones por las que una ruta terrestre era cada vez más necesaria, fueron, por una parte, los constantes ataques en las costas de los corsarios, principalmente ingleses y, por otra, el temor casi obsesivo por parte de las autoridades coloniales, de que los indígenas no conquistados se aliaran con los piratas. Como lo declaró el capitán Marcelo Mogollón, que insistía en que la reducción de las "naciones bárbaras", debía efectuarse antes de que los piratas franceses o ingleses se introdujeran entre ellas.[52]

Martín de Ursúa y Arizmendi, quien fuera el conquistador de los itzaes, ofreció al rey Carlos II en 1692, que al tomar posesión del cargo de gobernador de Yucatán, abriría un camino a su costa que comunicara la península y Guatemala, reduciendo "de paso y de paz" a todos los indios infieles y apóstatas. Al parecer este personaje tenía los medios y las motivaciones para llevar a cabo una empresa que parecía ser rentable, por la gran cantidad de indios que podrían reducirse, la explotación de los recursos naturales de los territorios por conquistar y la posibilidad de impulsar el comercio interregional. El rey aceptó su ofrecimiento y en una real cédula de 1693, mandó que el presidente y la Real Audiencia de Guatemala coordinaran esfuerzos con Ursúa y que se organizara una entrada por ambas jurisdicciones al mismo tiempo. También les ordenaba que al abrir la vía que uniera Yucatán y Guatemala, se fundaran pobla-

[50] AGI, Guatemala 152, f.187, v. Real cédula. Buen Retiro, 14 de mayo de 1686.

[51] Von Houwald, *Nicolás de Valenzuela*, pp. 93-94.

[52] AGI, Guatemala 151 bis, f. 137. Parecer del capitán Marcelo Flores Mogollón, que participó en la reducción de los indios bárbaros del Itzá, Petén Itzá, 1699.

ciones, o por lo menos ventas, cada ocho leguas, para hacerla transitable, lo que favorecería el intercambio entre ambas provincias.[53]

La descripción de las campañas que culminarían en la "conquista" de los itzaes resulta larga y complicada,[54] basta decir que Ursúa cumplió la promesa hecha al rey de abrir un camino desde Yucatán hasta la capital de los itzaes; sin embargo, sus esfuerzos por subyugar a esta insumisa población resultaron vanos. El 13 de marzo de 1697, los españoles tomaron la ciudad, que en palabras de Juan Francisco Cortés, era "el corazón de la montaña, que daba alientos a las demás naciones que la habitaban".[55] Martín de Ursúa tomó posesión de la isla, capital de los itzaes, bautizándola como Nuestra Señora de los Remedios y San Pablo del Petén Itzá, así como la laguna, pueblos adyacentes y territorio en nombre del rey. Los españoles se posesionaron de una isla deshabitada. A pesar de los esfuerzos de Martín de Ursúa y de sus sucesores nunca se pudo reducir a los itzaes, que se refugiaron en la selva, desde donde opusieron una feroz resistencia contra los invasores. En realidad no fueron las armas españolas las que acabaron con los itzaes, sino las enfermedades que los europeos llevaron.[56] La "temible nación itzalana" había dejado de existir y se puede decir que los españoles lograron el objetivo principal de poner fin a la amenaza de los indios insumisos. A partir de entonces, la región de El Petén quedó prácticamente despoblada y por lo tanto carente de la mano de obra que permitiera a los conquistadores explotar sus riquezas naturales.

En 1699 se fundó en la isla de Noh Peten un presidio bajo el mando de un capitán principal y a la provincia se le llamó Nuestra Señora de los Remedios y San Pablo del Itzá. Las pretensiones de Martín de Ursúa, de abrir caminos, impulsar el comercio interregional y fundar una ciudad o una villa que debía poblarse con migrantes de las Canarias y pobladores de Yucatán y Guatemala nunca logró consolidarse, lo que finalmente con-

[53] AGCA, Leg. 4594. Real cédula sobre la apertura del camino de Yucatán a Guatemala. Madrid, 26 de octubre de 1693.

[54] Para tener una idea más completa sobre la conquista de los itzaes consultar: Caso Barrera, *Caminos en la selva*, pp. 205-399 y Jones, *The Conquest of the Last*.

[55] APS-RJC-AOM, Relación jurada del capitán Juan Francisco Cortés, sobre las operaciones que en la reducción del Ah Itzá hizo el padre fray Diego de Rivas. Guatemala, 24 de octubre de 1704.

[56] Caso Barrera, *Caminos en la selva*, p. 280.

virtió a El Petén en una zona marginal.[57] A pesar de no haber conseguido sus expectativas e ideales, en 1702 el gobernador y capitán general Ursúa solicitó a la Corona el reconocimiento y recompensa de sus logros en la conquista de los itzaes. Su petición se fundamentaba en haber ocupado la isla capital de los itzaes, la cual consideraba era el centro de donde manaban las "sublevaciones y la rebeldía" que principalmente afectaban a Yucatán, "donde muchos de sus tributarios se sacuden el yugo y usando de libertad, cada día se pasan a estas naciones".

Durante el siglo XVIII, la Corona continuó con su política de fortalecer las fronteras en sus posesiones americanas, impulsando el desarrollo de núcleos urbanos que activaran la economía y generaran mayor seguridad. Sin embargo, para las expectativas de la Corona, los resultados que mostraba el presidio de El Petén eran desalentadores, por lo que se perdió interés en mantenerlo e incluso, a lo largo del siglo XVIII se trató de desaparecerlo, ya que representaba un gasto para el erario. Los gobernadores, curas seculares y algunos vecinos que tenían haciendas ganaderas e intereses económicos en la zona impugnaron la desaparición del presidio y argumentaron una vez más la posible rebelión de las poblaciones itzaes, su probable alianza con poblaciones fugitivas y no conquistadas, como la de los xocmoes y la posible incursión de los ingleses y zambos mosquitos. En el siglo XVIII el argumento del miedo a los indios insumisos y la amenaza que representaban seguía siendo utilizado, aun cuando esas poblaciones habían sido no sólo conquistadas, sino, como en el caso de los lacandones, acalaes y choles del Manché, habían desaparecido totalmente.[58]

En cartas dirigidas a la Audiencia de Guatemala y al rey, los gobernadores de El Petén señalaban repetidamente la presencia de poblaciones no conquistadas que consideraban una gran amenaza.[59] Incluso en un mapa de 1770, aparecen señaladas hacia el norte y sur de la laguna de El Petén, tierras habitadas por "indios gentiles lacandones e itzaes".[60] En realidad se puede decir que en la selva habitaban algunas poblaciones fugitivas de Yucatán y El Petén que con el tiempo recibirían el apelativo

[57] Caso Barrera, *Caminos en la selva*, p. 291.
[58] Caso Barrera, *Caminos en la selva*, pp. 276-291.
[59] Caso Barrera, *Caminos en la selva*, pp. 338-351.
[60] Descripción Plano Hidrographica, núm. 123.

de "lacandones" o "caribes".[61] En el imaginario hispano se fusionaron los itzaes y lacandones, pueblos rebeldes y aguerridos que lucharon hasta el final por conservar su autonomía, convirtiéndose en símbolos del miedo colonial a la insurrección. Se consolidó entonces el mito de un señorío maya oculto en la selva, idea que pervivió hasta principios del siglo XIX.

Impulsados por la idea de reducir a estas poblaciones indígenas "insumisas" y dispersas, los gobernadores del presidio hicieron diversas entradas con poco éxito, pero que a fin de cuentas lograron salvar al presidio de su desaparición. Según estas autoridades, los indicios de la existencia de dichas poblaciones eran el ruido de "mitotes y *tunkules*",[62] así como vestigios de flechas y vasijas rotas por los caminos. En 1756 el gobernador del presidio, Joseph García Monzabal, estaba convencido de poder localizar a las poblaciones no conquistadas y realizó cinco entradas a las montañas, poniendo de su propio caudal los bastimentos, logrando reducir solamente a diez personas fugitivas originarias de los pueblos de El Petén.[63]

En 1786 el cura de Palenque en Chiapas, Manuel José Calderón, localizó a un grupo de "lacandones" y en 1793, con apoyo del gobernador-intendente Agustín de la Quenta Zayas, organizó una expedición para reducirlos y lograr "el bien y quietud de las provincias".[64] Estos "lacandones" eran fugitivos de Yucatán y El Petén, que vivían en pequeños grupos familiares habitando las selvas entre Yucatán, El Petén, Tabasco y Chiapas. Hablaban maya yucateco y los que se localizaban en la región de Palenque, hablaban la lengua chol. Las causas que justificaban su tardía reducción eran las mismas que los españoles utilizaban desde el siglo XVI, es decir, llevarles a los infieles la religión católica y sujetar a poblaciones indómitas tenidas como enemigas de la Corona. En los documentos elaborados durante esta reducción se expresa el temor continuo a poblaciones como itzaes y lacandones que habían sido conquistadas desde el siglo XVII y que incluso habían desaparecido, como

[61] Vos, *La paz de Dios*, pp. 212-231.

[62] *Tunkules*, tambores horizontales.

[63] AGCA, Exp. 76, Leg. 4. Carta del gobernador García Monzabal al presidente de la Audiencia de Guatemala, Petén Itzá, 12 de julio de 1755.

[64] BB, M-M 1853. Indios lacandones.

era el caso de los lacandones. En el imaginario hispano, estos pueblos seguían representando un peligro latente.

> En esta entrada que hice a los montes lacandones, se ha logrado desterrar *el continuo y antiguo temor* que los pueblos de esta provincia y hasta los vecinos de Ciudad Real tenían a esta tan nombrada y antigua nación lacandona. Se ha hecho ver que se puede entrar en sus territorios con facilidad y se ha asegurado el riesgo que la Laguna [de Términos] y Campeche tenían para transitar a esta provincia por pasar por las inmediaciones de esta nación.[65]

Los "lacandones" reducidos en Palenque resultaron ser de una "índole suave" y de un trato afable, que nada tenía que ver con la imagen aterradora que originalmente les dieron los españoles. En total se reunieron a 146 personas entre adultos y niños, los cuales fueron asentados en el pueblo nombrado San José de Gracia Real.[66]

A pesar de que a finales del siglo XVII, se logró la "conquista" de las poblaciones mayas que habitaban las tierras bajas mayas del sur, el mito de las poblaciones insumisas y belicosas pervivió hasta finales del periodo colonial, impulsando nuevas entradas militares. Al parecer las poblaciones indígenas que lograron refugiarse en las selvas entre El Petén, Tabasco y Chiapas, fueron presa constante de individuos y autoridades españolas que siguieron capitalizando hasta principios del siglo XIX el "miedo" a los indios insumisos.

CONSIDERACIONES FINALES

En este trabajo intentamos explicar las causas que dieron lugar al miedo real e imaginario que la sociedad colonial yucateca desarrolló ante el peligro de un alzamiento indígena y el probable ataque de indios insumisos. El miedo se puede definir como una reacción de angustia individual o colectiva, ante la posibilidad de enfrentar un riesgo real o imaginario. Hemos señalado que las reacciones ante situaciones de temor pueden

[65] BB, M-M 1853. Carta de Joseph Farrera, al gobernador intendente Agustín de la Quenta Zayas. Palenque, 6 de agosto de 1793. Las cursivas son mías.

[66] De Vos, *La paz de Dios*, pp. 224-231.

abarcar un gran abanico de posibilidades y la gran mayoría se definen culturalmente. Se ha propuesto que el origen del miedo a los mayas rebeldes e insumisos, estuvo sustentado en la larga y difícil conquista de Yucatán, que culminó con un último intento por parte de los gobernantes mayas por expulsar a los españoles de sus tierras y borrar todo aquello relacionado con su presencia. La rebelión de 1546, encabezada por Nachi Cocom, fue un evento que pervivió en la mentalidad colectiva de los colonos hispanos asentados en Yucatán.

La importancia de dicho alzamiento fue de tal magnitud, que fue utilizado para elaborar una complicada narrativa del miedo, en una petición fraudulenta hecha por el capitán Pedro Ochoa de Leguízamo. El documento sobre el valle de Suchicane nos muestra la construcción del miedo imaginario, en donde eventos ficticios se mezclaron con eventos reales, como el alzamiento de Andrés Cocom, en 1589, en Campeche. Este alzamiento también fue significativo, pues nuevamente un señor principal del linaje Cocom intentaba sublevarse y tomar control de la provincia, cuando sólo habían pasado 43 años de la rebelión de 1546. Estos hechos debieron ser valorados cuidadosamente por Ochoa de Leguízamo, en su intención de impactar a las autoridades a quienes dirigía su petición. En la narración fue agregando todo un complejo de variables, que causaban temor y aprensión en la sociedad colonial de Yucatán, como la existencia de indios insumisos y mayas rebeldes, dispuestos a tomar por asalto la ciudad de Campeche, la inversión del orden social, al asegurar que la esposa de "Nachi Cocom", era una mujer española raptada junto con su hijo español, el cual fue convertido en guerrero a las órdenes de su padrastro indígena. Por último, la posibilidad de una gran rebelión maya con redes de ayuda y comunicación entre indios insumisos y linajes nobles del centro de México. En este caso se puede ver cómo, desde principios del siglo XVII, el miedo social empezó a ser utilizado y manipulado políticamente, para tratar de lograr un beneficio personal, aunque en el caso concreto de Ochoa no lo consiguió.

El miedo social en Yucatán tenía un fundamento real, la existencia del señorío itzá establecido en El Petén, que representó hasta finales del siglo XVII un verdadero peligro para el gobierno colonial, puesto que alentaba de distintas formas la resistencia contra la dominación hispana, atrayendo a los mayas de encomienda del norte de la península, que descontentos por los abusos españoles huían a la zona no conquistada. Los

itzaes apoyaron directamente los alzamientos en poblaciones que vivían en los márgenes del dominio colonial, como fue el caso de la provincia de Sahcabchén. En 1668 una serie de eventos se conjugaron para que los indígenas de dicha provincia huyeran de sus pueblos, no sin antes tomar venganza del juez repartidor Antonio González, matando además a algunos vecinos españoles y robando el ganado de diversas estancias. Estos eventos dieron inicio a una rebelión que ciertamente atemorizó y alarmó a la población de Campeche, pues los mayas rebeldes planeaban tomar por asalto dicha ciudad. La posibilidad de que los mayas rebeldes e insumisos se pudieran aliar con agentes externos, como eran los itzaes y los corsarios ingleses asentados en Laguna de Términos, intimidó a la población y a las autoridades de la península, que debieron actuar con toda la habilidad política de que fueron capaces para evitar un verdadero desastre.

Sin embargo, a pesar de que el temor a un alzamiento indígena tenía una justificación real, las autoridades coloniales y particularmente los gobernadores, astutamente supieron aprovechar el miedo social a los indígenas rebeldes e insumisos para obtener beneficios personales y concesiones por parte de la Corona. Esto lo lograron por medio de la creación de los puestos de capitanes a guerra, instituidos con la finalidad de defender a la provincia de Yucatán, de la presencia de indios indómitos y corsarios, cuando en realidad fungían como jueces repartidores al servicio de los gobernadores. Las actividades y acciones de los capitanes a guerra, que supuestamente debían evitar los alzamientos indígenas, fueron las que en muchas ocasiones los provocaron, como en el caso de la rebelión de Sahcabchén. A finales del siglo XVII los temores, amenazas y peligros se volvieron realidades, con la fuga constante de indios de encomienda a las zonas de refugio, levantamientos indígenas en las márgenes del dominio colonial y con el continuo asedio de corsarios ingleses a las provincias de Tabasco y Campeche, que recibieron escasa ayuda de los gobernadores y autoridades de Yucatán y en particular del gobernador Flores de Aldana.

La Corona tuvo que poner fin a la amenaza que representaba la presencia de indios insumisos, que incitaban a la fuga y rebelión de las poblaciones indígenas ya pacificadas. Las motivaciones que impulsaron la conquista de los últimos señoríos mayas independientes como itzaes, lacandones, y choles del Manché, se basaron en la necesidad de

asegurar la estabilidad política de amplios territorios que aún no habían sido sometidos a la autoridad de la Corona. Se pensaba, además, que una vez pacificadas estas poblaciones aportarían recursos, riquezas, mano de obra y tributarios a una monarquía endeudada. En realidad el señorío itzá nunca fue sojuzgado, pero las enfermedades llevadas por los españoles acabaron con la población indígena y con la "temible e indómita nación itzalana". Se puede decir que los españoles lograron el objetivo de acabar con los grupos insumisos, sin embargo, la conquista de los itzaes no obtuvo los otros resultados que la Corona esperaba, ya que no se obtuvieron grandes recursos económicos, ni mano de obra indígena, pues la población casi desapareció por completo.

El presidio fundado en la que fuera capital de los itzaes, llamado Nuestra Señora de los Remedios y San Pablo de El Petén, estaba en crisis en el siglo XVIII. La Corona, desilusionada por los escasos beneficios obtenidos en la conquista de los itzaes, perdió el interés en la región e intentó eliminar el presidio debido a los gastos que causaba al erario. Los gobernadores del presidio y los curas seculares, ante el temor de perder sus propiedades e intereses económicos en El Petén, recurrieron nuevamente al argumento de la amenaza de los indios insumisos para evitar la desaparición del presidio, señalando la existencia de itzaes refugiados en la selva con otras poblaciones insumisas que constituían un "gran peligro", sobre todo si se aliaban con los piratas ingleses. La realidad era que en la selva habitaban unas cuantas familias de mayas fugitivos tanto de Yucatán como de El Petén, que de ninguna manera representaban una amenaza. Sin embargo, los españoles apelaron nuevamente al miedo social a los indios insumisos, volviéndolo un miedo imaginario, que fusionaba a itzaes y lacandones, convirtiéndolos en "lacandones" o "caribes". Aún después de la total extinción del grupo lacandón en el siglo XVII, este argumento les permitió seguir haciendo entradas y reducciones hasta principios del siglo XIX.

Sin embargo, en el caso de Yucatán la desaparición del señorío itzá sólo significó un breve respiro a los temores a una revuelta india, pues en 1847 dio inicio la llamada "guerra de castas", una rebelión indígena de consecuencias insospechadas. Los mayas rebeldes, con la ayuda de los colonos británicos establecidos en Belice, que les suplieron armas y municiones, lograron tomar casi por completo el control de la provincia, dando lugar a lo que en palabras del político yucateco, Miguel Barba-

chano, era "una guerra de exterminio en contra de la raza blanca".[67] En Yucatán el miedo finalmente se hizo patente, en una sociedad étnicamente dividida y enfrentada.

SIGLAS Y REFERENCIAS

AGI, Archivo General de Indias.
AGCA, Archivo General de Centro América.
APS-RJC-AOM, American Philosophical Society, Reina-Jiménez Collection, Archivo de la Orden Mercedaria.
BB, Biblioteca Bancroft.

BAQUERIO PREVE, Serapio, *Ensayo histórico de las revoluciones de Yucatán desde el año de 1840 hasta 1864*, vol. II, México, Universidad Autónoma de Yucatán, 1990.

Cartografía y Relaciones Históricas de Ultramar, t. III, núm. 123, México, Madrid, Ministerio de Defensa, 1990.

CASO BARRERA, Laura, "Religión y resistencia indígena en Yucatán, siglos XVI-XIX", *Colonial Latin American Historical Review*, vol. 8, núm. 2, 1999, pp. 153-184.

Caminos en la selva. Migración, comercio y resistencia. Mayas yucatecos e itzaes, siglos XVII-XIX, México, El Colegio de México y FCE, 2002.

CÁZARES, Julio, *Diccionario ideológico de la Real Academia Española*, Barcelona, Gustavo Gili, 1997.

CORTÉS, Hernán, *Cartas de relación*, México, Porrúa, 1981.

CHAMBERLAIN, Robert S., *Conquista y colonización de Yucatán 1517-1550*, México, Porrúa, 1962.

DE VOS, Jan, *La paz de Dios y del rey. La conquista de la selva lacandona, 1525-1821*, México, FCE, 1988.

EUGENIO MARTÍNEZ, María Ángeles, *La defensa de Tabasco 1600-1717*, Sevilla, Escuela de Estudios Hispanoamericanos de Sevilla, 1971.

HOUWALD, Götz Freiherr von (ed.), *Comentarios al texto de Nicolás de Valenzuela*, *Conquista del lacandón y conquista del chol*, 2 vol., Berlín, Coloquium Verlag, 1979.

[67] Baqueiro Preve, *Ensayo histórico*, p. 171.

FARRISS, M. Nancy, *Maya Society Under Colonial Rule: The Collective Enterprise of Survival*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1984.

JONES, Grant D., *Maya Resistance to Spanish Rule: Time and History on a Colonial Frontier.* Albuquerque, University of New Mexico Press, 1989.

The Conquest of the Last Maya Kingdom, Stanford, Stanford University Press, 1998.

LUTZ, Catherine y Geoffrey M. WHITE, "The Anthropology of Emotions", *Annual Review of Anthropology*, vol. 15, 1986, pp. 405-436.

LYNCH, John, *España bajo los Austrias. España y América (1598-1700)*, Barcelona, Península, 1984.

MENEGUS, Margarita (comp.), *El repartimiento forzoso de mercancías en México, Perú y Filipinas*, México, Instituto Mora, UNAM, 2000.

ROYS, Ralph L., *The Political Geography of the Yucatan Maya*, Washington, Carnegie Institution of Washington, 1957.

The Book of Chilam Balam of Chumayel, Norman, University of Oklahoma Press, 1973.

SAINT-LU, Andre, *La Vera Paz: Esprit Evangélique et Colonisation*, París, Institut d'Estudes Hispaniques, Centre de Recherchers Hispaniques, 1968.

SCHOLES, France V. y Ralph L. ROYS, *The Maya Chontal Indians of Acalan-Tixchel. A Contribution to the History and Ethnography of the Yucatan Peninsula*, Norman, University of Oklahoma Press, 1968.

VIQUEIRA, Juan Pedro, *Indios rebeldes e idólatras. Dos ensayos históricos sobre la rebelión india de Cancuc, Chiapas acaecida en el año 1712*, México, CIESAS, 1997.

MIEDOS TERRENALES, ANGUSTIAS ESCATOLÓGICAS Y PÁNICOS EN TIEMPOS DE TERREMOTOS A COMIENZOS DEL SIGLO XVII EN EL PERÚ

*Bernard Lavallé**

Situados en el que se identifica como "cinturón de fuego del Pacífico", los Andes constituyen una de las zonas más sísmicas y volcánicas del mundo. En el Perú, los conquistadores no tardaron en comprobarlo. Mientras el grueso de la hueste seguía acantonado en Cajamarca después de la captura de Atahualpa, al llegar Hernando Pizarro con sus compañeros a Pachacámac, el gran centro religioso situado a pocas leguas al sur de la actual Lima, fue sorprendido por una serie de fuertes temblores que los dejaron muy impresionados. Más tarde, cuando todavía no había cumplido quince años la flamante capital virreinal, padeció serios estragos por la misma razón, como cuenta de manera pormenorizada su cabildo en carta del 18 de noviembre de 1555. Lo mismo volvería a suceder en 1582, de forma más aparatosa aún en julio de 1586, y en 1595.[1] Además, gracias a la memoria colectiva de los indios, los españoles estaban enterados de que en épocas más remotas esas regiones habían sufrido verdaderos cataclismos, como aquel que, en tiempos del Inca Yupanqui, conociera la zona de Arequipa.[2] Durante varios días, una terrible erupción volcánica de fuego y cenizas, escuchada a centenares de leguas a la redonda, había sido acompañada por un espantoso terremoto cuyos efectos conjuntos dejaron toda la comarca asolada por muchos años.

Por haber sido tan numerosos, destructores, y desde tantos puntos de vista impactantes en la memoria colectiva, los terremotos en el Perú

* Universidad de la Sorbonnne Nouvelle, París.

[1] Archivo General de Indias (Sevilla) (en adelante AGI), Lima, 108.

[2] Barriga, *Los terremotos en Arequipa, 1582-1868*.

colonial llamaron tempranamente la atención de los historiadores. Ya a mediados del siglo XIX Manuel Odriozola reunió las principales relaciones de sus manifestaciones en Lima.[3] En los últimos años, el de 1746, bien documentado por la magnitud de los estragos que causó, ha suscitado una serie de estudios convergentes muy interesantes.[4]

A partir de varios textos de comienzos del siglo XVII sobre lo sucedido entonces en Arequipa, quisiéramos analizar a continuación las representaciones que nos han dejado algunos testigos o contemporáneos, las reacciones de aquellos que entonces vivieron esos fenómenos y la gestión de los mismos por las autoridades.

"DE LA MISERABLE RUINA QUE VINO A LA CIUDAD DE AREQUIPA"

El primer texto de referencia es una descripción bastante precisa, casi día a día, de lo sucedido durante más de un mes a partir del 8 de febrero de 1600 en la *ciudad blanca*, entonces de dimensiones muy modestas ya que su población española a finales del siglo XVI no alcanzaba 450 hogares.[5] En su *Historia general del Perú*, conocida sobre todo por sus valiosos aportes al conocimiento del pasado incaico a lo largo de unos ciento treinta capítulos, el mercedario vasco Martín de Murúa dedica su libro tercero al Perú de su tiempo que evoca de manera más o menos somera en treinta y un capítulos. El más largo, fuera de aquellos en que se refiere a Lima y Cuzco, habla de la ciudad de Arequipa y en particular, como dice el título "De la miserable ruina que vino a la ciudad de Arequipa" (cap. XXII). Sólo antes de concluirlo F. Martín, y cuando precisa que "según personas fidedignas que en estas tribulaciones se hallaron […] no fue la mitad de lo que está dicho la calamidad y desventura que

[3] Odriozola, Terremotos. Colección de las relaciones de los más notables que ha sufrido esta capital.

[4] Pérez-Mallaína Bueno, *Retrato de una ciudad en crisis*, Walker, Charles F., "Shaking the unstable empire", y *Shaky colonialism, the 1746*, Sánchez Rodríguez, Susy M, "Del gran temblor a la monstruosa conspiración".

[5] Ver *Monumenta peruana*, vol. VI (1596-1599), p. 323. Esa cifra había de bajar de manera significativa a raíz de los sucesos de 1600. En 1618, en un texto que citaremos en adelante, F. Antonio Vázquez de Espinosa estimaba la población blanca de la ciudad en 300 españoles, lo que hay que entender, sin duda igual que en la evaluación precedente, como 300 hogares.

La Ciudad de Ariquipa

Rebentó el bolcán y cubrió de seniza y arena la ciudad y juridición, comarca ; treynta días no se bido el sol ni la luna, estrellas. Con la ayuda de Dios y de la virgen Santa María sesó, aplacó

(Felipe Huaman Poma de Ayala, *El primer Nueva Corónica y Buen Gobierno*, Paris, Institut d'Ethnologie, [1614] 1936, f. 1053)

pasaron los pobres ciudadanos", revela su relación personal con todo lo sucedido, pues escribe: "lo cual puedo afirmar yo, como testigo de vista, que a todo me hallé presente".[6] En efecto, durante la última década del siglo XVI y los primeros años de la centuria siguiente, después de ser doctrinero en los Andes centrales del Perú –donde entre otras cosas tuvo relaciones al parecer conflictivas con el famoso "cronista" indígena Felipe Huamán Poma de Ayala que habla de él en su *Nueva Corónica y buen gobierno* en términos muy negativos– F. Martín de Murúa residió en los conventos de su orden en Cuzco y Arequipa, donde su presencia está bien y repetidas veces documentada.

Los hechos en breve y a grandes rasgos: después de unos diez días continuos de "algunos temblores de poca consideración", la noche del viernes de la primera semana de la Cuaresma "arreció de manera que parecía hervir la tierra, y nadie se aseguraba ni atrevía a estar debajo de tejado". Al día siguiente, se amplificaron y menudearon los temblores. Empezaron a derrumbarse las casas, y a las cinco de la tarde oscureció el cielo, mientras que de los cerros aledaños de Socabaya "salían y se oían terribles y espantosos truenos y relámpagos que duraron hasta la oración", momento en que empezó a caer sobre la ciudad una "lluvia de cenizas" que duró hasta las once de la noche.

Murúa detalla a continuación los sucesos que duraron varias semanas: repetidas lluvias de cenizas que a veces, en unas pocas horas, cubrieron toda la ciudad de una capa de dos palmos de espesor y llegaba a hundir con su peso los tejados; confusión de día y noche dado que, por la densidad y espesor de la capa de humo y ceniza en suspensión en el aire, el sol llegó a no poder verse durante cuarenta horas seguidas; ríos y arroyos que se secaban de repente antes de volver a crecer poco después de manera inesperada, llevándoselo todo al pasar; pérdida de todos los árboles, tanto frutales como de adorno en las alamedas, cuyas hojas se secaron ("se desgajaron y arruinaron sin quedar cosa en pie"); el 19 de febrero, explosión del volcán Huaynaputina (la mayor de ese tipo registrada en tiempos históricos en toda América del Sur y que, por eso, ha suscitado numerosos estudios por parte de vulcanólogos, geólogos y especialistas de ciencias ambientales), cerca del pueblo de Omate (razón por la cual

[6] Utilizamos la edición de la *Historia general del Perú* a cargo de Manuel Ballesteros. Para el capítulo aquí estudiado, pp. 537-546.

también se le daba al volcán ese nombre), a unos setenta kilómetros al este de la ciudad en el actual departamento de Moquegua; continuos y "grandísimos" temblores con sus consecuentes destrozos, de modo que en varias oportunidades la gente llegó a pensar que "según las señales que había, no parecía cesaría la tormenta hasta la última destrucción de la ciudad".

Para completar la ruina de Arequipa, en los valles aledaños de Víctor y Sihuas –pero también en los más lejanos de Majes, Camaná, Ocoña y Moquegua– donde el patriciado local tenía las haciendas y heredades de viñas, olivares y cañaverales que aseguraban su riqueza, la capa de ceniza había llegado a media vara de espeso. A causa de ella, se hundieron las bodegas y se rompieron los tinajones donde se conservaban las producciones de vino y aceite. En las partes bajas o arrimadas a los cerros, enormes cantidades de ceniza terminaron deslizándose de las alturas hasta el mismo corazón de los valles "que parecía avenida de agua, y a modo de una corriente furiosa discurría por las heredades, llevándose por delante cuanto topaba y enterrándolo todo".[7]

TEMORES, ESPANTO Y PAVOR

No es de extrañar que, a lo largo de las páginas, esas evocaciones[8] estén a cada rato acompañadas de palabras y expresiones reveladoras, directa o indirectamente, de los sentimientos experimentados por los arequipeños, o más bien del sentimiento que los dominaba a todos y volvía a surgir

[7] Para una descripción del estado lastimero de la ciudad un año después de la catástrofe, ver la sentida y detallada carta del cabildo del 2 de marzo de 1601 (AGI, Lima, 111). Como escribe Murúa (p. 546), "*para remedio de tanto infortunio*" el 24 de noviembre de 1604 de nuevo "*tembló la tierra con tanta furia y estruendo, que no quedó en aquella miserable ciudad edificio que no viniese abajo*".

[8] Existen otras relaciones muy detalladas y contemporáneas, o casi, de lo sucedido en 1600 en Arequipa. Tres se deben a los jesuitas, una al parecer escrita muy poco después, es la de un padre, anónimo, del colegio de la ciudad (*Monumenta Peruana*, *op. cit*., vol. VII, 1600-1602, 1981, pp. 6-18), la otra, muy precisa y expresiva, forma parte de la *carta annua* del padre provincial Rodrigo de Cabredo para el año de 1600 (Lima, 30-IV-1601) (*Monumenta peruana*, vol. VII, *op. cit*., pp. 404-431). Ese mismo padre Cabredo volvió sobre el tema cuando, en la larga carta escrita en Juli el 1 de marzo de 1602 durante una gira por el sur peruano, habla del colegio de Arequipa (*ibid*., pp. 747-751). Hay otra relación, más tardía, al parecer de 1618, de un soldado testigo presencial, Pedro de Vivar, recogida en Arequipa por F. Antonio Vázquez de Espinosa en su *Compendio y descripción de las Indias occidentales*, lib. IV, cap. 53-54, pp. 470-474.

ante cada nueva embestida, o simplemente amenaza, de los elementos enfurecidos: el miedo declinado en todos sus matices y variantes léxicas más fuertes

> terribles y espantosos truenos… les causaron tanto pavor y espanto… estaba el pueblo confuso y absorto… con temor tan grande, que nadie tenía seguro de amanecer vivo… causando desconsuelo… tan prodigiosos y espantables efectos… este día fue de confusión, temor, lágrimas y suspiros… tan horrible y espantosa tempestad… con qué aflicción de espíritu y amargura de corazón, esperando por instantes la muerte… la verdad de lo que pasaba, que es negocio temeroso,… los rostros al parecer difuntos del desmayo, miedo y confusión… un ruido ordinario y espantoso… una inundación de ceniza más brava y temerosa… esta desdichada y afligida ciudad… sucedieron cosas monstruosas y notables y casi increíbles.

Ese miedo generalizado fue tan grande que, incluso en algún caso, por su solo efecto llegó a matar ("es cosa averiguada que de asombro murió un hombre").

El jesuita anónimo citado en la nota anterior que, recordémoslo, escribió muy poco después de los hechos, pero también el padre provincial en su *carta annua*, insiste repetidas veces sobre esa reacción emocional de los arequipeños, con palabras y expresiones muy parecidas a las del mercedario, pero sus textos, más concretos y detallados, no hacen del miedo, como Murúa, el eje de su relación. A la inversa, el recuerdo del soldado, transcrito por Vázquez de Espinosa, tal vez por ser bastante más tardío, es mucho más escueto a ese respecto.

Si bien el texto de Murúa es un testimonio personal, el fraile no se pone nunca en escena y sólo evoca a protagonistas colectivos, para evidenciar a la vez el carácter unánime –diríamos multitudinario si no se tratara de una ciudad tan pequeña– de lo experimentado por los arequipeños y de sus reacciones ante la catástrofe:

> muchos imaginaron… estaba el pueblo con esto confuso y absorto… andaban atónitos los hombres por las calles e iglesias… muchas personas entendieron… hubo muchos penitentes… este día se juntó todo el pueblo… las religiones y el común del pueblo… la ciudad vino al convento... recibió el pueblo gran consuelo… la gente se fue a la Compañía… todos

> andaban olvidados del sustento… todo el pueblo… se quedó el pueblo… los vecinos… los pobres conciudadanos de Arequipa.

Sin duda alguna, es revelador en este texto que, entre la masa siempre indiscriminada de la población española, los únicos en ser entresacados por el relato del mercedario son "*ciertos soldados*". Por su profesión y experiencias, se supone que serían los más preparados para enfrentar peligros, y los últimos en dejarse invadir por el desconcierto general cuando, en los primeros días, todos los demás se preguntaban aterrorizados de dónde provenían las lluvias de arenilla, ya que, por estar tan alejado el Huaynaputina, desconocían su procedencia. Para averiguarlo, salieron de la ciudad dichos soldados, pero no bien llegaron al matadero situado en las afueras "vieron unos bultos negros y horribles que les causaron tanto pavor y espanto que, al momento, sin poder pasar más adelante se volvieron". En hombres a los que se suponía avezados a las situaciones de peligro, su inmediata reacción (*al momento*…) –esto es su ausencia de resistencia– y lo que experimentaron (*tanto pavor y espanto*) –o sea el grado máximo de lo que en aquel entonces se llamaba la meticulosidad (del latín *metu*, miedo) con las dos palabras más fuertes de ese registro léxico cuya intensidad acentúa el cuantitativo *tanto*– todo esto deja suponer *a fortiori* las reacciones que podía suscitar esa misma situación en personas ni tan firmes ni tan preparadas.[9]

La indagación abortada de los soldados narrada por Murúa es también interesante por otra razón. Tiene toda la apariencia de ser más bien un rumor que cundió entre la población azorada: borrosidad en cuanto a la identidad de los protagonistas, noticias al parecer aceptadas sin criterios ("se dijo públicamente en el pueblo") y carácter extravagante de lo referido que sin duda se amplificaría conforme se iba propalando entre la gente ("unos bultos negros y horribles").

[9] En aquella época esos *soldados* no eran militares formales, tal como se entendería después. Se trataba más bien de aventureros, eso sí armados, llegados tarde después de las conquistas, y más dispuestos a alquilar sus servicios a los poderosos de turno que a participar, sin mucha perspectiva de éxito, en las últimas *entradas* que las autoridades trataban de organizar de vez en cuando, precisamente para *desaguar* a esa gente. Ver sobre este problema Milhou, Alain, "Du pillage au rêve édénique", *Caravelle*, núm. 46 (1986), pp. 7-19, y Lavallé, Bernard, *Quito y la crisis de la alcabala (1580-1600),* pp. 92-99.

En sus páginas el fraile pormenoriza lo que sucedió a lo largo de ese mes: remezones, explosiones que se escucharon a centenares de leguas, destrucciones de todo tipo, pero insiste de manera muy particular sobre el fenómeno de las lluvias de cenizas que, fuera de sepultar a toda la ciudad y su comarca, tuvieron repetidas veces como consecuencia la de tapar la luz del sol, de hundir a los vecinos en una noche que en cierta ocasión llegó a durar varios días seguidos. Cuando al comienzo del capítulo Murúa enumera las primeras manifestaciones de la catástrofe, termina por ésta como si fuera para él y sus conciudadanos lo más terrorífico y grave que habían vivido:

> Muchos imaginaron que los espíritus dél [el infierno] traían aquella oscuridad revuelta con fuego y ruido.

Y eso fue tanto más notable porque, cuando se daba, se trataba de una noche repentina y de excepcional oscuridad ("al instante se volvió a cerrar la cosa más tenebrosa y lóbrega que jamás se vio, porque ni con lumbre se acertaba a andar por las calles ni entrar en las iglesias"). Se trastornaba todo el ritmo vital ("a las tres de la tarde oscureció de todo punto, y por no estar el reloj concertado, como no lo andaba nadie, se entendió era de noche y se tañó a oración"). Cuando al terminar su capítulo el mercedario, en una especie de conclusión, quiere dar una idea de la impronta que dejaron esos días aciagos en la memoria de los arequipeños, se refiere precisamente a ese aspecto de lo vivido por ellos ("no hubo jamás en treinta días uno seguro, porque, si alguno amaneció claro y sereno, luego se oscurecía de manera que parecía noche tenebrosa").

Estamos ahí frente a uno de los problemas básicos y más antiguos de la historia del miedo relacionado con las raíces mismas de las estructuras profundas, tanto sensibles como emocionales, del espíritu humano: el terror ante la posible desaparición del sol que dejaría de renovar su reencuentro diario con los hombres y la vida, angustia ya expresada en la Biblia y muy presente en no pocas religiones, entre otras las mesoamericanas. Como además bien observó Jean Delumeau, por muchas razones que él analiza, la civilización europea a principios de la época moderna parece haber acrecentado su miedo ante la sombra, la noche siempre inquietante y maléfica, más aún en el caso que estudiamos. Por razones obvias, se la relacionaba directamente con la muerte, el infierno

o, tal vez, con el final de los tiempos tan temido en aquellas épocas profundamente impregnadas e impactadas por las perspectivas apocalípticas ("…porque todos entendían ser llegado el último día de su vida y aun del mundo").[10]

ANGUSTIA Y PENITENCIA

En el caso presente se añadió otro elemento que ya hemos indicado de pasada. Durante las primeras semanas se desconoció por completo en la ciudad el origen de las cenizas (provenientes, pues, del lejano Huaynaputina), hasta que el corregidor de esa comarca por fin llegó a revelar lo que había pasado. Murúa insiste repetidas veces sobre ese aspecto ("estaba el pueblo con esto confuso y absorto, sin saber de dónde se causaba aquella inundación… no parecía cesaría la tormenta hasta la última destrucción de la ciudad, y más hasta que entonces se ignoraba la causa de tan prodigiosos y espantables efectos… una confusión había general en toda la ciudad, y era no poder averiguar con certidumbre la causa de tantos daños y de dónde procedía tan horrible y espantosa tempestad"). No se trataba pues sólo de un miedo suscitado por un motivo netamente identificado y del que tal vez sería posible resguardarse, sino de una angustia colectiva, caracterizada, decuplada por la espera confusa y punzante de peligros tanto más temibles cuanto que no había manera de identificarlos. Por eso mismo, no se podía descartar nada, ni sobre todo lo peor ("muchos imaginaron…").

Bien conocidos son los efectos colectivos e individuales de tales angustias: estado de desorientación e inadaptación, clima interior de inseguridad capaz de suscitar mecanismos involutivos, proliferación desbocada y peligrosa del imaginario con la pérdida de cualquier espíritu crítico. A este propósito, Jean Delumeau concluye:

> Elle est notamment dangereuse sous la forme d'angoisse coupable. Car le sujet retourne alors contre soi les forces qui devraient être mobilisées

[10] Delumeau, Jean, *La peur en Occident (XVI-XVIII siècles)*, 1a. parte, cap. 2, "la peur de la nuit", pp. 119-131. Es interesante notar cómo en la memoria colectiva arequipeña esa desaparición repentina y duradera de la luz dejó un imborrable recuerdo. Ver al respecto lo que se dice, casi cincuenta años después, en la *Relación del obispado de Arequipa*, de diciembre de 1649, *Relaciones geográficas de Indias*, pp. 53-57, en particular p. 57.

> contre des agressions extérieures et il devient à lui-même son principal objet de crainte".[11]

Ese proceso es evidente en el caso estudiado. La razón de la catástrofe es innegable para Murúa como para todos sus conciudadanos. Ya desde el inicio del primer capítulo dedicado a Arequipa, explica que el lastimero estado de la ciudad se debía a "la ira y castigo del omnipotente Dios". Comienza el siguiente, donde relata la destrucción, insistiendo en que ésta "ha venido por azote y plaga enviada de Dios" y termina con estas palabras que lo resumen todo:

> Y así parece que la ira del inmenso Dios ha caído sobre aquella ciudad, para azote y castigo de los pecados que en ella se cometían.

Como escribe Jaime Valenzuela Márquez, a propósito del terrible sismo que asoló a Santiago de Chile algunas décadas después, en 1647, para los hombres de aquella época:

> Dios gobernaba el mundo según un plan providencial que daba la orientación y el sentido último a todos los eventos de la humanidad, aunque generalmente fuese incomprensible para las personas que lo experimentaban […] La naturaleza sería, en este caso, el instrumento a través del cual Dios intentaba enmendar el errado rumbo de los hombres, con la fuerza necesaria para remecer las conciencias y grabar las memorias. Un instrumento y una acción punitiva que se interpretaría, además, como asociados íntimamente a la noción de "justicia" pues a través de ellos Dios recompensaba o castigaba.[12]

En Arequipa, la consecuencia de semejante actitud fue un amplio movimiento penitencial que no tardó en abarcar a toda la población:

> y así andaban atónitos los hombres por las calles e iglesias, pidiendo confesión, y fue de suerte que la mayor parte de la gente la hizo, y los que quedaron fue por falta de confesores bastantes, y hubo personas que

[11] Delumeau, Jean, *La peur en Occident*, p. 31.

[12] Valenzuela Márquez, Jaime, "El terremoto de 1647: experiencia apocalíptica y representaciones religiosas en Santiago colonial", *Historias urbanas*, pp. 27-65.

> había más de ocho años que estaban olvidados de este sacramento, y esta noche lo pidieron a él con gran devoción […] hubo muchos penitentes azotándose y con cruces...

No por nada había querido Dios castigar a la ciudad en tiempo de Cuaresma, y la ceniza que amenazaba con sumergirla con sus habitantes podía considerarse como la monstruosa manifestación obsesionante y concreta de lo que simbólicamente solía expresar el primer miércoles que comenzaba ese periodo tan importante en la liturgia cristiana.

El texto del mercedario muestra muy bien cómo la Iglesia actuó para orientar y encauzar el movimiento, legitimar el papel central que asumió entonces, darle al *pueblo* con su discurso una explicación del fenómeno susceptible de tranquilizar sus angustias y proponer una razón de la catástrofe, e indicarle las normas capaces de conseguir una vuelta a la normalidad, reencontrándose por fin con la gracia divina. En una brillante síntesis, Jean Delumeau ha demostrado los orígenes, el desarrollo histórico y las manifestaciones de esa "neurosis colectiva de culpabilidad", que él diferencia de la autoacusación frecuente en la neurosis obsesiva, y en que los siquiatras suelen ver una agresividad autorreprimida, reorientada hacia sí mismo. Los grupos humanos se entregaban entonces a una verdadera escalada patológica de mortificaciones, de focalizaciones sobre el pecado y en definitiva la muerte. El discurso cristiano que corresponde a ese estado de ánimo había sido elaborado en el medioevo primero por y para el mundo conventual, pero no había tardado en difundirse en toda la sociedad, sobre todo cuando el miedo vino, por muchas razones, a convertirse en un elemento central de la vida personal y colectiva de la Europa de entonces.[13]

Murúa relata que un día amainó la tempestad de truenos y relámpagos, precisamente "por las ocasiones, disciplinas y exorcismos que en todos los monasterios hubo". El lunes 21, o sea al cabo de dos semanas, se organizó una reunión multitudinaria en la catedral ("ese día se juntó todo el pueblo") que, después de un sermón en el atrio a cargo del prior agustino, fue en *solemne procesión* hasta la iglesia de Santa Marta situada en las afueras de la ciudad –en una doctrina de indios, es de notarlo– y

[13] Delumeau, Jean, *Le péché et la peur. La culpabilisation en Occident (XIII-XVIII siècles)*. Sobre las diversas facetas del papel de la Iglesia al respecto, ver también, del mismo autor, *Rassurer et protéger. Le sentiment de sécurité dans l'Occident d'autrefois*.

que, dice Murúa, era conocida como "abogada de los temblores". Era la prueba de que los españoles de la región ya tenían bien integrado en su mentalidad los fenómenos sísmicos que los habían zarandeado en particular en 1582 y en menor grado el año anterior de 1599. Ya de noche, hubo otra "devota procesión" pero ésta con disciplinantes detrás de un gran crucifijo y una imagen de Nuestra Señora del Rosario.

A partir de entonces no cesaron las procesiones. El jueves hubo una al convento de la Merced donde *la ciudad* –el cabildo– vino a pedir la imagen de Nuestra Señora de la Consolación "que es de gran devoción y ha resplandecido con milagros", antes de llevarla con las comunidades conventuales reunidas y *el común del pueblo* hasta la catedral. El sábado siguiente, 26 de febrero, momento particularmente terrible después de cuarenta horas de oscuridad, "se renovaron las penitencias, limosnas, confesiones, votos y promesas porque todos entendían ser llegado el último día de su vida y aun del mundo. Todos se recogieron en la iglesia mayor…". Ese mismo día salieron dos procesiones. La primera, con varias imágenes, partió de la iglesia de la Compañía, con gente *sin comer* porque *todos estaban olvidados del sustento del cuerpo*, y se celebró en un ambiente impregnado de un expresivo dramatismo ("anduvo todas las iglesias hallándose en ellas grandes y pequeños, los rostros al parecer difuntos del desmayo, miedo y confusión, y de pies a cabeza cubiertos de ceniza y a cada ruido o temblor les parecía era el último instante de su vida… y todo el pueblo con ella y muchos disciplinantes"). La segunda se inició en Santo Domingo y dio lugar a escenas semejantes ("todo el pueblo con ella y muchos disciplinantes, con gran devoción y lágrimas, y por momentos se hincaban de rodillas, dando voces a Dios y pidiéndole misericordia"). Por la noche, "se quedó el pueblo, hombres y mujeres a velar y dormir en las iglesias, queriendo acabar la vida en ellas, como veían portentosas señales y especialmente un temblor, el mayor que hasta allí se había oído". Al día siguiente, otra procesión salió de San Agustín y se encaminó a la iglesia de los jesuitas donde hubo un nuevo sermón antes de que anocheciera de repente.[14]

[14] Para más detalles sobre estos aspectos, ver la *carta annua* de 1600, pp. 405-407 y 410-412. Cuando Huaman Poma de Ayala habla de Arequipa, su corto texto se centra sobre la catástrofe de 1600. Lo hace con notables, pero reveladoras, exageraciones ("escurició treynta días y treynta noches… se murieron mucha gente") en una perspectiva muy similar a la de Murúa : "A esta dicha ciudad y a su villa de Arica y provincia le

Como escribe Delumeau:

> Une supplication en un tel péril n'a de chance d'être écoutée du Ciel que si elle se prolonge suffisamment pour forcer l'attention et la compassion du Juge courroucé. Et pour qu'il voie et entende mieux le lamentable cortège des humains, il faut un maximum de cierges et de lumières, les plaintes des flagellants et une sorte de prière non-stop.[15]

¿POSIBLES RESPONSABILIDADES INDÍGENAS?

Otra característica de ese tipo de conmociones colectivas era la bien conocida búsqueda de chivos expiatorios. A lo largo de lo que, con acertada expresión, Delumeau llama "esa secuencia de mayor angustia" que corre en Europa de mediados del siglo XIV a mediados del XVII, cuántas veces durante epidemias, guerras, hambres o calamidades diversas se designó como responsable a un grupo minoritario (judíos, vagabundos, extranjeros, enfermos, pecadores de toda laya, etc.). En el caso de Arequipa, según Murúa la culpabilidad colectiva de la población española está en el centro del sistema explicativo de la catástrofe. En su citada carta del 1-III-1602, el provincial jesuita Cabredo explica que entonces se creó en la ciudad una comisión de cuatro personas (el corregidor, los dos alcaldes y el vicario episcopal) encargada de perseguir y castigar a los pecadores "*para que todos juntos hiziesen lo que uno no se atreviese*", mientras el vicario publicaba un edicto "*en que se mandó se denunciasen los amancebados*". Con algún pesar, el padre concluía al respecto:

> Hízose con esto algo, aunque el demonio pudo tanto con sus seguidores, que no huvo lugar de que llegase esto a la cumplida ejecución como se desseó (p. 748).

---

fue castigado por Dios como rreventó el bolcán y sallió fuego y se asomó los malos espíritus… y ubo procición y penitencia y salió la Virgen María todo cubierto de luto y ancí estancó y fue servido Dios y su madre la Virgen María aplacó y pareció el sol…". El dibujo que representa a la ciudad la muestra bajo la lluvia de ceniza, dominada por el fuego del volcán, mientras tiene lugar una procesión con crucifijos e imágenes en la plaza central. *Nueva Corónica y buen gobierno*, París, ff. 1053-1054.

[15] Delumeau, Jean, *La peur en Occident*, p. 185.

Murúa, aunque de paso, no descarta tampoco la responsabilidad de los indios. Incluso es el primer elemento explicativo que da. Cuando relata la frustrada averiguación de los soldados en las afueras de la ciudad, afirma:

> ...se infiere que los demonios, como testigos de la desolación de cinco pueblos que adelante diré,[16] donde se usaban grandes supersticiones y hechicerías, y donde se presume habrían tenido gran ganancia de almas que allí perecieron por la ruin opinión en que estaban los de aquellos pueblos, vendrían hacia Arequipa a ver el fin de aquella tormenta, pensando hiciera Dios della lo que de los pueblos dichos.

Insiste más adelante sobre las prácticas nada cristianas de los indígenas para tratar de conjurar los efectos del cataclismo ("mucha de la gente de estos pueblos, a la falda del cerro, ofrecieron lana de colores y otras cosas que solían antiguamente […] los indios, vista la perdición de sus chácaras, ayudados de sus usos y abominaciones antiguas […] colgaban perros vivos por los pies y les daban muchos golpes y azotes, diciendo que con aquello se acabaría la tempestad"). El sentido apenas subliminal de esas observaciones es, por supuesto, la presencia del diablo entre la población nativa todavía no lo suficientemente desvinculada de sus prácticas ancestrales (en este caso su tradicional veneración a los volcanes) consideradas como demoniacas, y por lo tanto ella también merecedora de la ira de Dios.[17]

El mercedario hace además un inciso para referir lo que él llama una *superstición* que corría entonces entre los indios, para explicar lo sucedido en el Huaynaputina (en zona indígena) y la ausencia de manifestaciones eruptivas o telúricas del Misti que domina a la ciudad (española) y que, de haber conocido la misma suerte que el Huaynaputina, habría acabado totalmente con ella. Según decían los indígenas, ambos volcanes se habrían consultado, y el Misti "por ser como era cristiano y llamarse Francisco", se habría negado a reventar como se lo pedía el Huaynaputina para vengarse de los españoles. A continuación, "de las palabras y enojos que tuvieron, resultó el de Arequipa darle al otro un encontrón que le

[16] Se trata de los pueblos indígenas vecinos al volcán Huaynaputina.

[17] Bouysse Cassagne, Thérèse y Cassagne, Philippe, "Volcan indien, volcan chrétien", *Journal de la Société des Américanistes*, París, 1986, t. LXX, pp. 43-65.

hizo reventar". Por mucho que Murúa concluya escribiendo "…cosa ridícula y que arguye la ceguedad de estos miserables", no deja de referir esa supuesta fábula cuyo significado simbólico encaja perfectamente en su sistema explicativo de lo sucedido.

El jesuita anónimo no habla de nada al respecto, pero la *carta annua* sí lo hace (p. 409) aunque de una manera bastante diferente, indicando que los hechiceros indígenas "hablavan con el demonio que les dezía las tempestades que avía de aver" lo cual supone, por lo menos, cierta complicidad. El citado informante de Vázquez de Espinosa ofrece otra versión, no tan estructurada, pero que iba por el mismo camino de vinculación del mundo indígena con la catástrofe. Sencillamente afirma que "muchos de los indios" hablaban con el demonio, y éste les habría anunciado que había de reventar el volcán.

Fuera de las relaciones ya utilizadas del cataclismo arequipeño de febrero de 1600, disponemos de otra que se debe también a un fraile español, el jerónimo F. Diego de Ocaña. Éste había dejado su convento de Guadalupe en 1599 para ir a recoger limosnas para su orden. Hizo hasta finales de 1605 un larguísimo periplo por América del Sur que le llevó a recorrer, con muchas peripecias muy bien narradas, el Perú pero también Chile, el Tucumán y la región de Buenos Aires, el Alto Perú (Chuquisaca, Tomina, Potosí) con, de regreso, una etapa en Arequipa.[18] En su texto, desde varios puntos de vista muy interesante, el jerónimo relata tres sismos sucedidos entonces en Chuquisaca, la costa peruana y Arequipa.

Indica en el capítulo XXXI que, desde el lago Titicaca se encaminó hacia esa ciudad para constatar los estragos de la catástrofe de 1600, y cómo más de tres años después (llegó ahí a finales del mes de julio de 1603) toda la región seguía sepultada en la ceniza ("Llegamos a la ciudad de Arequipa con guía de indios, llenos de ceniza los rostros y sombreros y la demás ropa como si hubieran sacudido sobre cada uno de nosotros un costal de harina"). Ésta todavía empapaba el ambiente hasta tal punto que solía anochecer a las dos de la tarde.[19] El texto, que constituye su capítulo

[18] El texto de F. Diego de Ocaña ha sido publicado varias veces, con diversos títulos. Hemos manejado la edición de Arturo Álvarez, *A través de la América del Sur.*

[19] Ese capítulo (pp. 206-215) está titulado de manera significativa por su autor: "Relación del portento y casos prodigiosos que sucedieron en la ciudad de Arequipa, de las provincias del Perú, con la reventazón de un volcán que reventó a diecinueve de febrero del año de 1600, hasta hoy veinticuatro de julio de 1603, hecha por el padre

XXXII, es –según dice– en realidad un testimonio que le dictaron en el convento franciscano de la ciudad, durante los cuatro días de su estancia, una persona de confianza, el contador de la real hacienda Sebastián de Mosquera, "y otras personas, todas honradas y fidedignas".

Esa relación, más corta que la de Murúa, de hecho sólo concierne a la semana más trágica, la que se inició con la reventazón del Huaynaputina. Concuerdan las dos versiones en muchos aspectos. Los informantes de Ocaña dan más detalles sobre los fenómenos eruptivos. No pormenorizan, como el mercedario, las diversas procesiones, pero su texto es de un expresionismo más subido[20] y está también centrado sobre las manifestaciones penitenciales que manifestaban clamorosamente el desamparo de los vecinos y, por su escenificación y dramatismo, contribuían sin duda a angustiarlos más.[21]

PREDICACIÓN APOCALÍPTICA Y MIEDO PÁNICO

Sin embargo, aquí nos interesaremos por otro momento de la obra del jerónimo. Cuando en su capítulo XVIII habla de "*algunas cosas que tiene*

---

fr. Diego de Ocaña que entró en esta ciudad a sólo ver y saber lo que había sucedido". Pues se trata en lo esencial de un testimonio, algunos pasajes están redactados en primera persona del plural. Por lo que es de la situación de la región muchos meses después de lo ocurrido, ver el ya citado testimonio del provincial jesuita Rodrigo Cabredo que pasó por Arequipa a finales de 1601 y cuenta cómo entonces no había más que tres horas de sol al día, al final de la mañana, y que desde octubre se levantaban en la ciudad densas polvaredas "con grande aflicción de sus ciudadanos".

[20] "Se hizo una procesión de sangre en la cual iban todos descalzos, así frailes como seglares, todos con reliquias en las manos porque cada uno tomaba aquello con que más devoción tenía. Iban todos las cabezas descubiertas, llenas de cenizas cara y barbas y vestiduras, todos tan desemejados que los que se iban azotando no tenían necesidad de capirotes porque no se conocían los unos a los otros; tantas cadenas, tantos grillos, tantos hombres aspados, tantas penitencias y tan ásperas hubo en esta procesión cuanta jamás ha habido en el mundo. Derramóse mucha sangre, todos los niños y mujeres con piedras en las manos dándose golpes en los pechos y todos dando voces y gritos con lágrimas en los ojos, no habiendo rostro de ninguna persona enjuto por de duro corazón que fuese" (p. 209).

[21] "Fue la falta que hubo de confesores grande, porque aunque había muchos religiosos de todas órdenes, para confesar a toda una ciudad y de tanta gente no bastaban en un día, y así se confesaban de cuatro en cuatro, sin poderlos detener; y se hincaban de rodillas a los pies de los confesores y decían sus culpas a voces, todos cubiertos de ceniza barbas y cabeza, entendiendo todos ser hundidos aquel día" (pp. 208-209).

Lima en particular" (pp. 96-101), refiere lo que sucedió en la capital virreinal poco después de la navidad de 1605.

Un año antes, el 24 de noviembre de 1604, un terrible terremoto, el de mayor amplitud desde la llegada de los españoles según el fraile, había zarandeado el sur del país ("*nunca con un solo temblor se ha visto haber hecho tanto daño en tantas partes como éste lo hizo*"). Acabó la destrucción de Arequipa, hizo sentir sus efectos centenares de leguas tierra adentro hasta Cuzco y Chuquisaca. Sobre todo, sometió toda la costa, desde el norte chileno hasta Cañete, al sur de Lima, a un fuerte maremoto que, con la furia de sus aguas se llevó barcos, puertos y pueblos, dejándolos totalmente asolados, en particular el de Arica, tan importante para el tráfico minero de Potosí, en el Alto Perú.[22] El propio Ocaña vivió los efectos de ese sismo en la ciudad de Ica donde andaba recogiendo limosnas, como recuerda en el último capítulo de su obra. Por poco el jerónimo muere entonces aplastado, al venirse abajo el techo de su celda cuando intentaba descolgar, para ponerla a salvo, la imagen de Nuestra Señora de Guadalupe.

Vio también en el puerto de Pisco, donde pasó poco después, las destrucciones de las olas gigantes "que parecían montes de agua en el aire". Sin embargo, como cuenta el fraile, si bien Lima sintió en esa ocasión remezones por espacio de un cuarto de hora, en la capital virreinal las cosas no pasaron a mayores, aunque el maremoto alcanzó hasta algunas decenas de leguas al sur.

La ciudad, poco a poco ampliamente informada en las semanas y meses posteriores de la magnitud del suceso y de sus destrucciones, no pudo sino quedar muy impactada con la impresión de haber escapado, como quien dice de milagro, convencida de estar sin duda alguna inerme si se diera una nueva embestida ciega y arrasadora de los elementos enfurecidos.

Lo contado por F. Diego se sitúa en tal contexto, en los últimos días del año de 1605, esto es, unos trece meses después del terremoto que había asolado el sur del país. El fraile establece de manera muy precisa la relación entre ambos sucesos, y pone énfasis sobre el estado anímico de los limeños en esa época ("estando [la ciudad] con algún temor de haber sabido cómo la mar había salido de sus límites y había anegado

[22] Murúa, Martín de, *Historia general del Perú*, cap. XXIII, pp. 546-552.

todo el pueblo y puerto de Arica, y puesto por tierra el temblor a la ciudad de Arequipa…").

El personaje central, o mejor dicho el que iba a desencadenarlo todo, fue entonces un fraile perteneciente al convento de Nuestra Señora de los Ángeles, de los franciscanos descalzos, situado en la otra margen de Rímac. Vino a predicar en la Plaza de Armas de la ciudad, al parecer de manera espontánea. El tema de su sermón a los vecinos fue el siguiente:

> …dijo que temiesen semejante daño como aquél y que, según eran muchos los pecados de esta ciudad, que les podría venir semejante castigo aquella noche, antes de llegar el día.

F. Diego de Ocaña no dice quién era ese fraile, pero por otras fuentes sabemos que se trataba de un personaje que había de dejar una huella muy importante en la historia del Perú: F. Francisco Solano (1538-1610), canonizado más tarde, en 1726, esto es el mismo año que Toribio de Mogrovejo entonces arzobispo de Lima. En su prédica, según precisa el cronista de la orden seráfica, "todo inflamado en Dios", F. Francisco había vaticinado en una perspectiva claramente apocalíptica, que por estar Lima llena de vicios y pecados "si la ira de Dios no se aplacaba, se había de destruir con aquellas tres plagas que refiere San Juan en su Canónica" esto es guerra, hambre y epidemias.[23]

Las angustias latentes de los limeños no necesitaban más para desbocarse. Algunos escucharon mal ("no percibieron bien"). Otros entendieron que el fraile no había hablado de una posibilidad sino de un hecho ya ineludible ("que se había de hundir toda la ciudad"). Cual reguero de pólvora se propaló enseguida la eventualidad de la amenaza divina, ya transformada por el rumor callejero en noticia cierta, añadiendo sin duda cada uno de su cosecha, como suele ocurrir en tales circunstancias. Lo más grave fue que las palabras del descalzo se vieron revestidas entonces del sello incontrastable de la revelación divina ("y con esto pasó la palabra por toda ella [la ciudad] y fueron añadiendo que había dicho que Dios

[23] Córdoba Salinas, Diego de, *Crónica franciscana de las provincias del Perú*, pp. 542-543 y Walter Charles, *Shaky colonialism*, pp. 25-27. Según refiere Diego de Córdoba Salinas, algunos años más tarde F. Francisco Solano había de vaticinar otro terremoto catastrófico, pero en Trujillo. Sobre el impacto del suceso limeño sobre la futura Santa Rosa de Lima, ver Mujica Pinilla, Ramón, *Rosa limensis*, p. 329.

se lo había revelado que lo dijese, para que no los cogiese descuidados el castigo del cielo").[24]

Bien conocido es en la larga historia medieval ese tipo de predicadores –casi siempre frailes– que, tan sólo por el fuego de su palabra al parecer inspirada, eran capaces de conmover y hasta trastornar en el acto a todo un vecindario en momentos de grandes dificultades: epidemia, guerra, hambre, cataclismo, eclipses o cometas y pronósticos de diversa índole. En su testimonio del sismo arequipeño de 1600, Murúa indica así, pero de pasada, cómo la oleada penitencial que sumergió a la ciudad tuvo un origen parecido:

> En la mayor furia de esa tormenta entró en la ciudad un ermitaño que vivía dos leguas de la ciudad, al parecer de buena vida, desnudo, con una cruz en la mano y una piedra en la otra, dándose en los pechos y pidiendo a voces misericordia y provocando con lágrimas al pueblo a penitencia y se le juntó mucha gente admirados de su fervor (p. 539).

El jesuita anónimo ya citado alude también a él, con los mismos detalles (la cruz y la piedra, los golpes en el pecho) e insistiendo, como el mercedario, sobre la reacción inmediata y aparatosa de los arequipeños sobrecogidos: "…seguíale tanta gente y con tal alarido y llanto que parezía se acabava el mundo" (p. 10).

La *carta annua* de 1601 no se refiere al ermitaño, pero hace hincapié en que en los meses inmediatamente anteriores al cataclismo uno de los padres del colegio arequipeño, el padre Alonso Ruiz, había predicado anticipadamente varias veces en ese sentido:

[24] Para otros ejemplos de creencia en la revelación premonitoria de semejantes sismos, ver el rumor según el cual el terremoto de 1647 en Santiago habría sido anunciado por un religioso en prédicas inflamadas (Valenzuela Márquez, Jaime, "El terremoto de 1647", *op. cit.*, p. 33), y lo que dice Joseph de Mugaburu (hijo) a propósito del gran terremoto limeño que comenzó el 1 de abril de 1687 y duró quince días, en *Diario de Lima*, t. 2, p. 199 ("y más de un mes antes se andaba divulgando que por una revelación se sabía esto…"). Es también interesante que, según cuenta, uno de los predicadores hubiera entonces explicado desde el púlpito que, después de matar a Abel, Caín había huido a una tierra de temblores, y añadía, en clara alusión al Perú: "Pues conozcamos que, con ser tan malo Caín, hubiera sido peor que el que en tierra que tiembla a menudo se atreva a pecar". Para épocas más tardías, ver Walker Charles F. *Shaky colonialism*, cap. 2.

> Estos trabajos que an corrido por ella [la ciudad] se los tenía prometidos y apercibido para este castigo un Padre de nuestra Compañía que, sintiendo la rotura de esta ciudad, les predicava en la plaça los viernes y exortándolos con grandes palabras a la enmienda: Mirad, dixo un día, los de Arequipa, que estoy viendo que la Magestad de Dios os a de castigar severamente por vuestros pecados, mirad que os amenaza un grande açote del cielo; avísoos, mirad por vosotros, que vendrá sin duda, aunque yo no lo veré (p. 405).

El padre Ruiz había muerto poco después, pero los vecinos, desgraciadamente, no habían tomado en cuenta que el pronóstico del jesuita empezaba así a realizarse.

En poblaciones entonces de equilibrio emocional muy frágil, en estado de hiperemotividad permanente, siempre presas de angustias latentes ante los peligros naturales, sociales y políticos, o las perspectivas escatológicas, por eso mismo muy influenciables, capaces de abandonar de repente cualquier tipo de espíritu crítico, de contagiarse rápidamente por autosugestión y de pasar en muy poco tiempo de un sentimiento exacerbado a su contrario, esas prédicas recibían una acogida entusiasta, a la medida de los brutales contrastes de la vida en aquellas épocas.[25]

En su relación de lo sucedido entonces –en total tres párrafos largos– F. Diego de Ocaña insiste sobre el terrible impacto de las palabras del franciscano descalzo ("Y con esa nueva se alborotó tanto la ciudad que después que soy hombre no he visto ni espero ver semejantes cosas como aquella noche pasaron").

Una vez más son de subrayar dos componentes de la situación. Primero, el dramatismo indudablemente más agobiante por el contexto de nocturnidad, que aumentaba terrores y angustias. Era una constante de ese tipo de manifestaciones penitenciales que se celebraban en el momento de mayor malestar, como para conjurarlo, y pedir desde allí a Dios su clemencia. Más tarde, en el relato que hizo Joseph de Mugaburu del gran terremoto limeño de noviembre de 1655 que con centenares de réplicas zarandeó a la capital virreinal por espacio de dos semanas, indica que ciertas procesiones, como la de los franciscanos, tuvieron lugar en plena

[25] Huizinga, Johan, *Le déclin du Moyen Âge*, cap. I, "L'âpre saveur de la vie"; Mandrou, Robert, *Introduction à la France moderne (1500-1640)*, 1a. parte, "Mesures des hommes, l'homme psychique", y Muchembled, Robert, *Culture populaire et culture des elites dans la France moderne*, cap. I.

oscuridad. Durante todo ese tiempo, día y noche, las iglesias estuvieron abiertas y los predicadores se sucedieron en la Plaza Grande.[26]

El segundo componente es la unanimidad en el terror colectivo ("todos los conventos… todas las parroquias y conventos… todos los frailes... muchas luces… muchos penitentes... toda la gente de la ciudad por las calles y en las iglesias, todos llorando y dando gritos, todos gimiendo y suspirando"), en la expresión exacerbada de un sentimiento de culpa que había que expiar con toda urgencia y a toda costa ("todos los frailes en las iglesias y los clérigos arrimados por las paredes confesando a la gente, las cuales se confesaban algunos a voces y de dos en dos aquella noche por las calles, muchos penitentes azotándose como Jueves Santo, hiciéronse muchas restituciones, diéronse muchas limosnas, muchos que estaban amancebados se casaron y hubo muchos desposorios"). Sólo la palabra pánico, por su fuerza, su carácter colectivo e irreflexivo, sus consecuencias en el comportamiento, puede dar una idea de lo que entonces sucedió.

La situación era tal ("todos…diciendo que [era] aquella noche un retrato del día del Juicio") que no se podía sino pensar en el Apocalipsis que más que nunca desde finales del siglo XV, se había apoderado tan fuertemente del imaginario occidental y cuya perspectiva, por muchas razones bien conocidas, se había hecho tan apremiante en la joven América hispana.[27]

En el párrafo siguiente, el jerónimo muestra cómo terminó todo esto. A las diez de la noche, llamado a declarar ante las mayores autoridades de

[26] Joseph de Mugaburu (padre), *Diario de Lima*. Para su relación de ese terremoto, ver t. 1, pp. 33-35. Para otros sismos, ver p. 55 (1-VIII-1660), p. 56 (16-XII-1660), p. 99 (12-V-1664), p. 118 (20-III-1681). En su relato del terremoto de 1687 (t. 2, pp. 199-202), su hijo precisa cómo muchas procesiones también tuvieron lugar de noche. Para el contexto crepuscular o nocturno de otras manifestaciones penitenciales, ver, por ejemplo, lo que cuenta a propósito de una procesión *de sangre* por los buenos sucesos de Panamá (t. 2, p. 165) o de un llamado público a contrición "a los que están en pecado mortal", con dramático repique de campana, el 2-III-1672 a las nueve de la noche (t. 2, pp. 17-18).

[27] Huizinga, Johan, *Le déclin du Moyen Âge,* p. 34 y Mâle, Émile, *L'art religieux de la fin du Moyen Âge en France*, p. 440. Para el ambiente peruano al respecto, ver Mujica Pinilla, Ramón, "El arte y los sermones", en *El barroco peruano*, vol. I, pp. 222-313, en particular, *La predicación evangélica y la iconografía profética de las órdenes religiosas*, pp. 222-238.

la capital virreinal (el arzobispo, el virrey) y los prelados de su orden, el descalzo predicador "respondió que no había tenido revelación ninguna". Sus palabras sólo habían tenido por objeto llamarles la atención a los vecinos para que se enmendasen "según eran grandes los pecados de la ciudad", razón por la cual "temiesen no les viniese el castigo semejante al de Arequipa; […] que les podía esperar aquella noche antes que mañana". Por consiguiente, sobre la medianoche la justicia anduvo por las calles explicando a los vecinos que se había entendido de manera errónea o apresurada la prédica del descalzo franciscano. Mandó cerrar las iglesias y ordenó a la gente que se recogiese a sus casas. Por lo visto, esas tentativas por apaciguar los ánimos trastornados fueron de muy escasa eficacia, ya que escribe F. D. de Ocaña:

> …la gente se quedó y estaba tan temerosa que no hubo quien reposase aquella noche, que fue la más confusa que debe haber sucedido en el mundo, porque no había madre que se acordase de hijo de padre y amigo de pariente, todo era llorar cada uno sus pecados, entendiendo todos aquella noche ser hundidos en las entrañas de la tierra para siempre jamás.

Él mismo, que residía entonces en una ermita aislada del oasis limeño, no estuvo enterado de lo que pasaba en la ciudad hasta que, ya de noche, llegaron unos penitentes, al parecer tan desquiciados y extraños que temió no fueran en realidad ladrones que, como solía ocurrir en España, se habían disfrazado así y fingían estar despavoridos para robarle las lámparas de plata del altar que allí estaba. Les echó encima una perra brava que tenía, y cuando por fin supo lo que pasaba, se puso en el acto a confesarlos con dos clérigos hasta altas horas de la noche:

> Y porque no es posible poder significar por escrito lo que aquella noche sucedió todo por extenso, lo dejo a la consideración del que sabe qué cosa es temor de muerte e infierno.

Los terremotos constituyeron una de las formas americanas más visibles de esa larga secuencia de angustia por la que atravesó el mundo occidental durante tres centurias a partir de mediados del siglo XIV. En el gran fenómeno de culpabilización de las masas que entonces se desarrolló, los sismos desempeñaron un papel semejante al que empezó a deslindarse

en tiempos de la Peste Negra y se precisó después durante las sucesivas catástrofes de diversas índoles que conoció el Viejo Continente.

En los episodios estudiados, son muy notables los grandes parecidos tanto en la gestión de la catástrofe por las autoridades, como en las reacciones espontáneas de las poblaciones afectadas –o que temían serlo– y en las representaciones que dejaron de las mismas los testigos. Por supuesto, no se pueden desligar de los demás miedos que atenazaban a la sociedad hispanoamericana, en este caso peruana, por ejemplo los piratas o corsarios y sus asaltos.[28] Baste con pensar en las celebraciones multitudinarias de las fiestas religiosas que, aun fuera de todo contexto catastrófico, insistían en representaciones nocturnas espantosas de sierpes de siete cabezas, "salvajes", monstruos, espadas de fuego, etcétera.[29]

Por otra parte, de manera mucho más inmediata que los problemas escatológicos que sirvieron a la Iglesia para insertar a las poblaciones en una perspectiva significante, en esos casos las manifestaciones organizadas de la religiosidad colectiva tenían también otro fin. Contribuían a reconstituir de manera casi inmediata el tejido social brutalmente desgarrado al cabo de algunos días en los que el "sálvese quien pueda" individual había sido la norma. Reimponían *de facto* el orden –en este caso colonial– y sus mecanismos de control que las urgencias y las destrucciones habían esfumado o que, por razones obvias, podía considerarse como desaparecido. A este respecto, no se debe olvidar una realidad que las relaciones de sismos suelen omitir. En tales situaciones de emergencia, los maleantes o marginales se solían aprovechar tanto del caos como de la impunidad, y el temor –siempre latente pero entonces mucho más agudo y concreto– de una posible subversión de los dominados invadía entonces todas las mentes españolas.[30]

[28] Ver, por ejemplo la "procesión de sangre" que relata, en mayo de 1685, Mugaburu (t. 2, p. 165) por los buenos sucesos de la armada que acababa de *bajar* a Panamá.

[29] Ver los detalles de la fiesta de la Limpia Concepción del 10 de octubre de 1656 dados por Mugaburu, t. 1, pp. 38-39.

[30] Valenzuela Márquez, Jaime, "El terremoto de 1647", p. 34. Para lo mismo después del sismo de 1746 en Lima, ver el artículo ya citado de Susy M. Sánchez Rodríguez, "Del gran temblor a la monstruosa conspiración", p. 108. Para el papel de las fiestas religiosas en Nueva España con el fin de canalizar al pueblo multiétnico en casos de emergencia, ver el libro de América Molina del Villar, *Por voluntad divina: escasez, epidemias y otras calamidades*, pp. 89 y ss.

La dinámica de la cultura barroca, tal como la definió José Antonio Maravall, ya estaba en marcha.[31] Apoyándose sobre el viejo fondo de la sensibilidad medieval exacerbada que la instalación de la sociedad colonial en América había contribuido a mantener, y quizás a robustecer, su nueva estrategia persuasiva reorientaba el miedo de los damnificados y desembocaba en una sugestión colectiva que, de una forma sólo en apariencia paradójica, a la vez aliviaba al pueblo y lo conservaba en un estado de zozobra latente que podía resurgir ante cualquier amenaza, aun cuando no existiera realmente la posibilidad inmediata del peligro.

REFERENCIAS

Ayala, Felipe Huamán Poma de, *Nueva corónica y buen gobierno*, París, Institut d'ethnologie, 1936.

Barriga, Víctor M. (ed.), *Los terremotos en Arequipa, 1582-1868, documentos de los archivos de Arequipa y de Sevilla*, Arequipa, Biblioteca Arequipa, vol. 7, La Colmena, 1951.

Bouysse Cassagne, Thérèse y Cassagne, Philippe, "Volcan indien, volcan chrétien à propos de l'éruption du Huaynaputina en l'an 1600 (Pérou méridional)", *Journal de la Société des Américanistes*, París, 1986, t. lxx, pp. 43-65.

Córdoba Salinas, Diego de, *Crónica franciscana de las provincias del Perú*, Washington, Academy of Franciscan History, 1957.

Delumeau, Jean, *La peur en Occident (xvi-xviii siècles)*, París, Fayard, 1978.

_____, *Le péché et la peur. La culpabilisation en Occident (xiii-xviii siècles),* París, Fayard, 1983.

_____, *Rassurer et protéger. Le sentiment de sécurité dans l'Occident d'autrefois,* París, Fayard, 1989.

Huizinga, Johan, *Le déclin du Moyen Âge*, París, Payot, 1961.

Lavallé, Bernard, *Quito y la crisis de la alcabala (1580-1600),* Quito, ifea-Corporación Editora Nacional, 2002.

Mâle, Émile, *L'art religieux de la fin du Moyen Âge en France*, 1925.

Mandrou, Robert, *Introduction à la France moderne (1500-1640), essai de psychologie historique*, París, Albin Michel, 1961.

[31] Maravall, José Antonio, *La cultura del barroco*, pp. 166-173.

MARAVALL, José Antonio, *La cultura del barroco, análisis de una estructura histórica*, Madrid, Ariel, 1980.

MILHOU, Alain, "Du pillage au rêve édénique. Sur les aspirations millénaristes des *soldados pobres* au Pérou", *Caravelle*, núm. 46, 1986, pp. 7-19.

MOLINA DEL VILLAR, América, *Por voluntad divina: escasez, epidemias y otras calamidades en la ciudad de México*, 1700-1762, México, CIESAS, 1996.

Monumenta peruana (F. de Zubillaga, ed.), Roma, Institutum Historicum Societatis Iesu, vol. VI (1596-1599), 1974, y vol. VII (1600-1602), 1981.

MUCHEMBLED, Robert, *Culture populaire et culture des elites dans la France moderne (XV-XVIII siècles),* París, Flammarion, 1978.

MUGABURU, José de, *Diario de Lima*, Horacio H. ARTEAGA (ed.), Lima, 1917-1918.

MUJICA PINILLA, Ramón, *Rosa limensis, mística, política e iconografía en torno a la patrona de América*, Lima, IFEA-FCE, 2001.

_____, "El arte y los sermones", en *El barroco peruano*, vol. 1, Lima, Banco de Crédito del Perú, pp. 222-313.

MURÚA, Martín de, "Historia general del Perú", Manuel BALLESTEROS (ed.), Madrid, *Historia* 16, Crónicas de América, núm. 35, 1987.

OCAÑA, Diego, *A través de la América del Sur*, Arturo ÁLVAREZ (ed.), Madrid, *Historia 16*, Crónicas de América, núm. 33, 1987.

ODRIOZOLA, Manuel (ed.), *Terremotos. Colección de las relaciones de los más notables que ha sufrido esta capital y que la han arruinado*, Lima, Tipografía de A. Alfaro, 1863.

PÉREZ MALLAÍNA BUENO, Pablo Emilio, *Retrato de una ciudad en crisis. La sociedad limeña ante el movimiento sísmico de 1746*, Sevilla, CSIC-EEHA-PUCP, 2002.

Relaciones geográficas de Indias, M. JIMÉNEZ DE LA ESPADA (ed.), Madrid, Atlas, BAE, t. 184, 1965.

SÁNCHEZ RODRÍGUEZ, Susy M, "Del gran temblor a la monstruosa conspiración. Dinámica y repercusiones del miedo limeño en el terremoto de 1746", en *El miedo en el Perú, siglos XVI al XX*, Claudia ROSAS (ed.), Lima, PUCP, 2005.

VALENZUELA MÁRQUEZ, Jaime, "El terremoto de 1647: experiencia apocalíptica y representaciones religiosas en Santiago colonial", *Historias*

urbanas, homenaje a Armando de Ramón, Santiago de Chile, Universidad Católica de Chile, 2007, pp. 27-65.

Vázquez De Espinosa, Antonio, *Compendio y descripción de las Indias occidentales*, Washington, Smithsonian Institution, 1948.

Walker, Charles F., "Shaking the unstable empire. The Lima, Quito and Arequipa earthquakes, 1746, 1784 and 1797", en *Dreadful visitations. Confronting natural catastrophes in the age of enlightement*, Alessa Johns (ed.), Nueva York, Routledge, 1999.

_____, *Shaky colonialism, the 1746 earthquake-tsunami in Lima, Peru, and its long aftermath*, Durham-Londres, Duke University Press, 2008.

LA CIUDAD, TERRITORIO DEL MIEDO. PUEBLA DE LOS ÁNGELES, MÉXICO. SIGLOS XVI-XVIII

Rosalva Loreto López[1]

Las ciudades latinoamericanas fueron fundadas considerando, entre otros factores, las diversas cualidades naturales de su entorno. Éstas incluían distintos paisajes, los cuales dieron lugar a diversas lecturas y actitudes entre sus habitantes imponiendo límites que a lo largo de su historia se tradujeron en fronteras naturales, políticas y sociales, reales e imaginarias. Este punto de partida considera, para el caso de la ciudad de Puebla, que desde su fundación en el siglo XVI, el territorio urbano estuvo diferenciado a partir de la asignación política, socio-racial y territorial de los recursos naturales, lo que generó un ecosistema con ciertos equilibrios y desequilibrios de acuerdo con su propio medio ambiente. Si bien es cierto que una de las funciones de las urbes fue la de proporcionar seguridad y resguardo a su habitantes, estas garantías de sobrevivencia se establecieron de manera limitada, estamental y jerárquica, pues al uso diferenciado del suelo se añadieron los altos niveles de vulnerabilidad biológica que contextualizaron a las ciudades de antiguo régimen.[2]

El miedo urbano asoció de manera directa las nociones de espacio y de riesgo, y en este sentido siempre tuvo la posibilidad de expresarse territorialmente. El temor se vinculó de manera directa con el peligro y consi-

[1] Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

[2] El funcionamiento adecuado de la ciudad es lo que garantiza la urbanidad del espacio habitado, no obstante es el territorio donde las catástrofes, como fenómenos sociales, se manifiestan y en este sentido, el riesgo se convierte en una amenaza de interrupción de la dinámica cotidiana urbana al desarticular la funcionalidad de la ciudad o de segmentos de ella. Lavigne, "Au fil du Risque", pp. 11-16.

deró como algunos de sus detonantes a la certidumbre e incertidumbre,[3] a los niveles de impacto que causaban en la sociedad y las estrategias adoptadas para entender su sentido y tratar de controlarlo.

En una primera instancia, el miedo se manifestó a partir de la relación con los componentes del paisaje natural en el que la urbe quedaba contenida, definiéndola desde su exterior. Así, hubo secciones consideradas extramuros de la traza cuya orientación externa dependió de su cercanía con montañas, cerros, ríos, manantiales, barrancas, cañadas y sabanas. Estos referentes, citados de manera asociativa y orientativa, remitían a los indígenas a la localización de algún solar o en otros casos, para los no indígenas, estos puntos sugerían además, el temor y la violencia asociados a la inhóspita naturaleza.

Otro nivel de riesgo se instaló en torno a las fronteras físicas y sociales que definían los límites entre lo urbano y lo que a vista de los transeúntes dejaba de serlo. Estas diferencias podían establecerse a raíz de las entradas y salidas fiscales a la ciudad como las garitas y los caminos. Los límites referían también a otros articuladores urbanos como los puentes, huertas y cultivos de magueyales, secciones por las que se ingresaba a los barrios de indígenas. En ellas la carencia del orden se convirtió también en objeto de riesgo.

En otra zona, la localizada en pleno corazón de la ciudad, se reiteraba la seguridad proporcionada por la autoridad virreinal en torno a la plaza mayor, donde, junto con la horca y la picota, se realizaba el tianguis o se transformaba en el escenario de los días de fiesta. No obstante, este núcleo también disparaba temores al evocar al binomio obedecer-castigar. Estas distintas percepciones se tradujeron también en el uso de los espacios de manera simbólica en momentos en los que hacían irrupción los desastres.[4] Ligados con mayor fuerza a la incertidumbre, los desastres

[3] Los estudios de riesgo deben considerar la forma en que los individuos o los colectivos pueden percibir acontecimientos bajos de probabilidad. Para el tipo de ciudades que estudiamos el pensamiento probabilístico es muy diferente del pensamiento en términos de causas próximas, el riesgo implica probabilidades bajas y altos niveles de incertidumbre. Al respecto puede verse Douglas, *Risk and Blame,* pp. 38, 46 y 55.

[4] El desastre es el resultado de la confluencia entre un fenómeno peligroso y una sociedad en un contexto vulnerable. Constituyen el resultado de procesos que, ante la presencia de una amenaza, se convierten en detonadores o reveladores de situaciones críticas pre-existentes en términos sociales, económicos y políticos. Los desastres generan estrategias adaptativas que son aquellas medidas, actitudes, posturas que la sociedad

hacían su aparición repentina, eran impredecibles e incontrolables como las tormentas eléctricas, los temblores, las epidemias y las erupciones. En la percepción de los habitantes estos eventos siempre se asociaron con la voluntad divina, misma que tenía la potestad de trastocar el orden cotidiano y activar el terror colectivo. Había también otros factores de riesgo al interior de la ciudad que se reconocieron a partir de un temor a patrones de inestabilidad repetitivos y reconocidos, como inundaciones y hambrunas. En esos momentos, en el marco de las catástrofes se imponía un orden y una jerarquía de la salvación colectiva a través de rogativas. Estos mecanismos eran expresión de las redes de soporte social y emocional proporcionado por las autoridades tanto civiles como eclesiásticas.

En este capítulo se analizan las funciones asignadas a ciertos espacios de la ciudad y los mecanismos de inclusión y exclusión de sus pobladores a partir del establecimiento de zonas como fronteras ambientales describiendo las percepciones que sobre la naturaleza se asociaban con el riesgo y con patrones de violencia. Por otro lado, tomaré como punto de partida la distribución zonal interna de la ciudad, con el fin de localizar cartográficamente el establecimiento de fronteras físicas y sociales y su relación con los habitantes de sus barrios aledaños. En este sentido se pueden identificar los contornos del espacio urbano como los límites de lo aceptado asociado al temor al desorden y a la transgresión. Finalmente describiré algunos de los temores más recurrentes vinculados con la aparición de eventos naturales, mismos que permitieron la emergencia de los miedos y su expresión territorial a partir de rogativas y procesiones. Las fuentes de este primer acercamiento al tema parten de algunos de los resultados del Padrón de población de la ciudad de Puebla de 1777.[5] La interpretación de planos de la época permitió representaciones gráficas que muestran interrelaciones de sistemas espaciales. El Libro de Patronatos de la ciudad de los Ángeles,[6] los anales del barrio de

---

afectada encuentra, adopta y adapta. Al respecto puede verse la obra de García Acosta, *Desastres agrícolas*, pp. 67 y ss.

[5] Archivo General de Indias (AGI), Sección V, Gobierno, México, legajos 2578 a 2580.

[6] Archivo del Ayuntamiento de Puebla (AAP). Libro que contiene los Patronatos que esta muy noble, muy fiel y leal ciudad de la Puebla de los Ángeles de esta Nueva España tiene acordados sacados de los libros de Cabildo con expresión de sus acuerdos,

San Juan del Río,[7] los expedientes judiciales nos han facilitado el poder acercarnos cualitativamente a estas aproximaciones.

EL PAISAJE EXTERNO Y LA INHÓSPITA NATURALEZA

El recuento de algunos de los elementos del paisaje natural, que repercutieron en diversos momentos en la organización interna y externa del ecosistema urbano de Puebla, permite proponer que los comportamientos colectivos también se asociaron de diversas maneras con la asignación estratificada y controlada del suelo urbano.[8] A partir de los componentes ambientales, demográficos y urbanos fue posible realizar una segmentación espacial dividiendo a la ciudad en tres grandes zonas. Éstas muestran la riqueza y variedad de elementos que otorgaron diferencias en el paisaje y en los modelos de su ocupación poblacional. El siguiente cuadro sirve de referente para entender esta distribución diferenciada.

La distribución poblacional y su articulación con la zonificación de la ciudad permiten entender las diferencias de condiciones de habitabilidad entre cada una de las secciones definidas. Se toman como indicadores privilegiados de los diversos paisajes del ecosistema a las diferentes corrientes de agua que lo abastecían, el tipo de suelos y las secciones de pastizales y sabanas que lo rodeaban junto con los efectos de cerros y montes, barrancas y cañadas.[9] Al relacionar esta propuesta con algunos resultados demográficos, podemos afirmar que las adecuaciones urbanas al ambiente en combinación con la política de segregación socio-racial definieron, además de distintos modelos de comportamiento poblacional, variadas respuestas culturales ante la percepción del miedo a la naturaleza.

---

escrituras de obligación y juramento, 1769, vol. 13. En adelante se citará como Libro de Patronatos, 1769, vol. 13, con referencia a la fecha del acuerdo original y la foliación del siglo XVIII.

[7] Gómez García *et al.*, *Anales del barrio*.

[8] Se entiende por ecosistema al conjunto de factores contenidos en los sistemas geológicos, hidrológicos y climáticos. En el modelo de zonificación urbana hemos privilegiado los indicadores del sistema hídrico que se refieren al conjunto de factores que interactúan para definir ecosistemas específicos de la microcuenca de Puebla. En él se interaccionan: el agua (superficial o subterránea), la tierra (topografía, geología, edafología), y el clima (lluvia, evaporación, temperatura).

[9] Al respecto puede verse el desarrollo de este modelo de zonificación ambiental en, Loreto, "El microanálisis ambiental".

Cuadro 1. Distribución socio-racial de la población en zonas de la ciudad de Puebla (1777)

Grupo socio-racial	*Zona 1*	*%*	*Zona 2*	*%*	*Zona 3*	*%*	*Total*	*%*
Españoles	3 396	23.4	4 808	19.9	3 232	30.6	11 436	23.2
Indios	3 463	23.9	1 065	4.4	4 779	45.3	9 307	18.9
Mestizos	2 915	20	2 794	11.6	1 671	15.8	7 380	15.0
Castizos	339	2.3	488	2.02	340	3.2	1 167	2.3
Mulatos	196	1.3	655	2.7	2	0.0	853	1.7
Pardos	911	6.2	97	0.4	174	1.6	1 182	2.4
Indeterminado*	3 258	22.5	14 165	58.8	335	3.1	17 758	36.1
Total	14 478	29.4	24 072	49.0	10 533	21.4	49 083	99.6

* En ocasiones se les nombra como "indefinidos". Se considera dentro de este grupo al conjunto de personas que no declararon su origen racial al momento del levantamiento del padrón.

Fuente: Padrón de feligreses de 1777, Archivo General de Indias (AGI), Sección V, Gobierno, México, legajos 2578 a 2580. Únicamente se contabilizaron los grupos raciales mayoritariamente representativos que equivalen en conjunto a un 96.1% del total de la población que fue de 51 032 habitantes.

Plano 1. Plano de zonificación de la ciudad de Puebla

Plano parroquial de la ciudad de Puebla, 1777

Los expedientes judiciales, hasta finales del siglo XVIII describen a la ciudad como un espacio heterogéneo, donde los peligros eran múltiples y aparecen asociados con contextos ambientales definidos por las fronteras naturales; esto permite identificar un tipo de riesgo específico que relacionaba a la inseguridad con la delincuencia y el desorden.

En realidad estas manifestaciones pueden ser vistas como expresiones no sólo de desajustes sociales sino de posibles distensiones externas donde la violencia era la forma ordinaria de resolución de conflictos tanto raciales como sexuales.

Un ejemplo ilustra este caso. En el proceso criminal contra Francisco de Barrios, repartidor de ropa y vecino de esta ciudad, por "haber perdido" a Rita Gertrudis, ella se identificó como española natural de Chietla y describió cómo en una ocasión encontró al acusado, al cual…

> Había conocido en casa de su padrastro, la acompañó a la diligencia que la llevaba a ese lugar y de regreso la vino siguiendo el acusado a la alameda, luego trató de llevarla al barrio de Xanenetla pero ella se resistía. La llevó empujando a un puentecillo de vigas, hasta la casa de una india donde la encerró en un cuarto ahí estuvieron forcejeando hasta que la tiró al suelo y la desfloró. Luego de concertar una próxima cita la llevó para una barranca donde la dejó libre y ella huyó para su casa donde llorando le contó lo sucedido a su tía.[10]

El párrafo anterior sugiere circuitos de comunicación entre espacios y sus referentes: de la plaza o alameda hacia un barrio indígena y de ahí a un puente y una barranca. Pero la descripción también sugiere un factible sistema de acoso y violencia facilitado por un contexto de inseguridad. Las especificaciones de referentes naturales como el río o la barranca sugieren una asociación de movilidad y dinámica urbana, pues éstas se relacionaban con los puentes, caminos y garitas de entrada y salida de la urbe. Remitían a flujos de personas que cotidianamente circulaban por ahí. A su vez estas fronteras, puertas abiertas a las migraciones, otorgaban la posibilidad de potenciales movimientos generando una zona de alta

[10] Archivo General de Notarías del Estado de Puebla (AGNEP), Fondo Judicial, 13 de febrero de 1755, caja XX, ff. 34.

vulnerabilidad social. El río, las salidas al campo, los caminos y las ciénagas objetivamente representaron zonas de peligrosa cercanía.[11]

La ciudad se vinculaba con el exterior mediante puentes externos, construcciones de gran envergadura que permitían la instalación de unidades productivas en su entorno, pues su ubicación los ligaba con los pastos, sabanas y ejidos de los propios de la ciudad; las condicionantes naturales de este paisaje facilitaban en sus inmediaciones el contrabando y los asaltos.[12] Por otro lado, el movimiento cotidiano podía verse afectado por conatos de violencia en su entorno o por su descompostura,[13] lo cual añadía dificultad al acceso a la ciudad, es decir alteraba su orden. El sistema periférico urbano (zonas 2 y 3) se convertía así en una zona de doble riesgo: inestable y peligrosa.

El cuadro 2 nos permitirá comprender la interacción de este sistema agro-urbano y sus relaciones con la infraestructura urbana localizada en su entorno.

Caminos garitas y puentes articulaban a la traza con su primer circuito de producción agrícola: sementeras, huertas y magueyales; este paisaje

[11] En 1637 asaetearon a cuatro negros en el cerro de San Juan, p. 6; el 28 de julio de 1663 se ajusticiaron a dos. Los hicieron cuartos por haber robado el dinero del rey en la ciénaga, en donde pusieron sus cabezas, p. 13; en 1687 ajusticiaron a un mestizo, Phelipe Pollero, porque robaba a orillas del Atoyac, lo colgaron y hecho cuartos su cuerpo su cabeza se puso donde se cometió el delito, p. 39; ese mismo año ajusticiaron a cuatro hombres que robaban en la esquina de San Agustín, hacia la puerta del campo, a Juan Santiago le cortaron la cabeza y la pusieron junto a la iglesia, los religiosos la quitaron, p. 40, en Gómez García *et al.*, *Anales del barrio.*

[12] "Proceso criminal promovido por Manuel Echenarro, administrador de los abastos de carnicería de esta ciudad, contra Francisco Esteves, por vender carneros en pie en contravención de las condiciones del remate y bando promulgado el cuál prohíbe la introducción de ganado toruno y cabruno en esta ciudad así en pie como en canal. Se contravino esta orden en un batán propiedad de Ylario Álvarez González que esta junto al Puente que llaman de México", AGNEP, Fondo Judicial, 23 de junio de 1721, caja XIX, 1613-1758, s/f.

[13] A manera de ejemplos: Se ordenó la compostura del primer puente de San Francisco ubicado junto al tianguis del mismo nombre en las siguientes fechas: 22 de abril de 1578, 3 de mayo de 1584, 20 de agosto de 1585 y 15 de noviembre de 1596 (AAP), Libros de Actas de Cabildo, vol. 10, f. 234, vol. 11, f. 161, vol. 12, f. 21 y 369v., respectivamente. Sobre el segundo puente "que es la salida principal de la ciudad hacia Tepeaca y Veracruz" se ordena su reparación urgente a costa de los propios de la ciudad. AAP, Libro de Actas de Cabildo, vol. 14, 10 de mayo de 1607, ff. 49v-50.

Cuadro 2. Infraestructura y sistema agrourbano de Puebla. Siglos XVI-XVIII

Zonas	*Caminos*	*Garitas*	*Puentes*	*Huertas y magueyales*
Zona 1	Veracruz, Totimehuacan y San Baltasar (3)	Veracruz, Tepozuchitl, Totimehuacan y San Baltasar (4)	(Externos) Amalucan, Veracruz. (2) (Internos) San José, San Francisco, Bubas, Ovando y Nochebuena (5)	-------
Zona 2	San Pablo del Monte	San Pablo del Monte	------	Huertas de Formicedo y del Carmen en total (37)
Zona 3	Tlaxcala, San Felipe Hueyotlipan, Cholula México y Atlixco (5)	Tlaxcala, del Pulque, de México, de Cholula y de Amatlán (5)	(Externos) Tlaxcala, México y Atlixco	En total (79) entre huertas y magueyales

Fuentes: Plano de la ciudad de C. 1756, atribuido a Cristóbal de Guadalajara y Plano de Puebla de Zaragoza y sus alrededores, litografiado por T. Loreto, 1863.

contextualizaba a los arrabales, barrios[14] y tlaxilacales de los indígenas ahí asentados.[15] En estas secciones se imponía un orden distinto, reconocido

[14] Dentro de una misma ciudad se debe considerar la diferencia entre los barrios mestizados sujetos a la jurisdicción urbana del ayuntamiento y los que funcionaron de manera paralela y fueron destinados preferentemente al asentamiento indígena. Éstos contaron con la representación política de un cabildo secular del mismo origen. Éste se reconocía como mecanismo de negociación dentro de la territorialidad urbana española y estuvo conformado por un gobernador, dos alcaldes y sus regidores, todos electos entre los representantes de cada uno de los barrios. Cada uno de éstos contaba internamente con sus propias autoridades. Loreto, "El microanálisis ambiental", p. 737.

[15] El concepto de Tlaxilacale o parcialidad indígena hace referencia a la asignación territorial de un asentamiento poblacional. Por lo regular se asoció con secciones de tierra destinadas a la producción agrícola en las modalidades de sementeras o sembradíos. En estas secciones se levantaban cuartos de vivienda hechos de material deleznable

y aceptado por los representantes de los naturales; ellos controlaban un espacio donde se pretendía dirimir problemáticas sociales bajo la óptica occidental.[16]

LA ZONIFICACIÓN INTERNA DE LA CIUDAD. LAS FRONTERAS SOCIALES

Parte del desarrollo que la ciudad llegó a tener hasta fines del siglo XVII se debió en gran medida al notable crecimiento poblacional impulsado por constantes flujos migratorios. El avecindamiento controlado fue una condición de éxito de este proyecto poblacional; por esa razón la separación geográfica de las dos repúblicas, además de coincidir con la asignación diferenciada del territorio interno, representó la existencia de fronteras físicas y sociales que funcionaron hasta el siglo XIX.

En el caso de Puebla dos indicadores naturales se emplearon en esta diferenciación inicial. Al oriente el río de San Francisco (zona 1) y al poniente las zonas cenagosas (zona 3); ambos ecosistemas funcionaron como fronteras geopolíticas y su relación con respecto a la traza les definió funciones y destinos diferentes. En medio de las dos zonas (1 y 3), en el centro de la ciudad se articularon condiciones que hicieron de la zona 2 el espacio de aglomeración humana, residencial y comercial por excelencia (plano 1).

La zona 1, limitada al poniente con el citado afluente, contó con una importante infraestructura urbana de comunicación con el exterior. Ahí se encontraba el camino principal a Veracruz, cuatro garitas permitían el control del abasto urbano procedente de esa región y cinco puentes articulaban la sección indígena con el centro de la traza. El convento franciscano desempeñó un papel importante en la vitalidad de la zona. Una pequeña sección de huertas delimitaban por el norte y el sur a la sección.

---

como jacales. El predominio de actividades agrícolas y en menor medida habitacionales en secciones periféricas urbanas se asoció con los ritmos y la movilidad cíclica de sus habitantes en relación con las temporadas de cosecha de sus pueblos de origen. Administrativamente estas secciones se consideraron formando parte de los barrios indígenas. *Ibidem*, pp. 737-738.

[16] A manera de ejemplo de este proceso de ejercicio de autoridad barrial, en 1691 "quemaron a otro hombre mulato en el barrio de Santiago porque daba polvos de sometico", Gómez García *et al.*, *Anales del barrio*, p. 46.

La zona 3 también contó con una importante red de circulación hacia el exterior y el interior. Incluyó en sus inmediaciones la mitad de las garitas y caminos por los que se abastecía de insumos la urbe, cruzaba la zona el camino de entrada a la capital del virreinato, y tres de los más importantes puentes externos articulaban el sistema agro-urbano, compuesto por el 60% de las huertas periféricas de la ciudad.

Por diversas razones el poblamiento de estas secciones fue lento y desigual. En algunos casos, las condiciones naturales no proporcionaron siempre los elementos necesarios que garantizaran el arraigo y reproducción de sus pobladores, como se muestra en el cuadro 1.[17] Diversas fuentes las dejan ver como zonas de peligrosa cercanía, porque su ubicación coincidió con los caminos de entrada y salida, además de interconectar a los cuarenta pueblos indígenas que rodeaban a la urbe.

El concepto moderno de riesgo presta particular atención a la aglomeración humana asociada a un conjunto de factores como la contaminación.[18] Sin embargo, para las sociedades que estudiamos, la desagregación humana y la exclusión de los beneficios proporcionados por la infraestructura urbana generaron tensiones sociales que se tradujeron en múltiples manifestaciones de desorden. El centro, y en teoría sus zonas aledañas, eran la expresión de la máxima organización dentro del marco de lo construido. Pero ¿qué pasaba en lo no edificado? ¿En los espacios abiertos de las huertas y las sementeras? Un ejemplo es la asociación entre las secciones limítrofes, de donde se extraían, además de fuerza de trabajo, materiales de construcción como cal y piedra, y los caminos y sus delimitaciones: los magueyales. Desde el siglo XVI éstos funcionaron como fronteras de diferenciación social urbana de las parcialidades, arrabales y barrios de indios del poniente de la ciudad (zona 3). Su funcionalidad continuó vigente aun ya conformados los barrios en el siglo XVII, un ejemplo ilustra las asociaciones espaciales de estas líneas demarcadoras.

[17] Se puede considerar a la calidad del agua como uno de los principales factores de diferenciación entre las zonas 1 y 2 con respecto a la zona 3, dulce en el centro y oriente y salitrosa y sulfurosa en el poniente.

[18] Si partimos de la idea de que la ciudad es el espacio específico en el que se inscriben las catástrofes se debe asociar la aglomeración urbana, los factores de riesgo y el grado proporcional de impacto social y biológico del desastre.

> Esteban Gutiérrez solicita dos mercedes de solares para extraer piedra en el ejido de esta ciudad, que sale del barrio de Santiago y linda con una parte con magueyes de los indios y por otra con un rancho (…), por otra con el camino que va de San Juan Amatlán y por la otra con el camino que va al molino de Atoyac, la piedra de dichos solares se utilizará en la construcción de la capilla de San Juan de la Cruz, patrón y abogado de esta ciudad.[19]

La relación entre lo producido en estos espacios y sus habitantes condicionó el tipo de actividades asociado con sus niveles de vida. En estas secciones, y en no pocas ocasiones, se diluía la disciplina y el control generando caos, transgrediendo la norma, articulando elementos dentro del sistema intraurbano que no necesariamente eran bien aceptados como las pulquerías[20] y las tepacherías, puntos de riesgo donde la desobediencia y la vergonzosa embriaguez eran cotidianas y cuya ubicación en ocasiones coincidió, con la debida distancia de por medio, con los caminos que articulaban a las garitas.[21]

Pero el orden y el desorden constituyen algunos de los polos tensionales que son el fundamento del funcionamiento urbano. De hecho, es a través de este juego incesante que emergía el grupo social de control, mismo que transformaba los límites en normas, bandos y reglamentos, que reforzaban los mecanismos de reafirmación de los límites,[22] ya sea con la continua exclusión social o mediante la pública y humillante

[19] AAP, Libro de Actas de Cabildo, vol. 30, 5 de diciembre de 1681, f. 227.

[20] Resulta interesante la asociación de la actividad de mujeres indígenas propietarias de pulquerías y sementeras en los suburbios urbanos. Al respecto puede verse Pizzigoni, "El espacio compartido", pp. 145-160.

[21] Auto contra Felipe Galván perseguido de oficio por la Real Justicia, por el robo de alhajas de plata. "En su testimonio el ministro de vara de la justicia oyó decir que estaba vendiendo en una pulquería un bollo de plata, seis cucharas de lo mismo y dos sortijas de oro (…el acusado) argumenta que la plata se la dio a vender un indio cargador llamado Juan. Se interroga a Salvador Alonso, mestizo sastre con un puesto de pulque a la orilla del río de San Francisco". AGNEP, Fondo Judicial, 18 de enero de 1719, caja XX. s/f. En el adjunto barrio de la Santa Cruz, camino hacia Veracruz: "El alcalde da noticia que el indio pulquero Mathías Ventura Chalapi se halla continuamente fabricando la bebida prohibida de tepache con grandísima desorden y notable escándalo", AGNEP, Fondo Judicial, 21 de septiembre de 1728, caja XVIII, ff.1-5.

[22] Estas restricciones hacia los indígenas continuaron expresándose no sólo en la limitada asignación de fracciones de solares para construir sus casas. Con el tiempo

exhibición en la picota ante ciertas transgresiones. En este sentido, el desorden de estas zonas representaba un riesgo, como ruptura y como ausencia de orden. Esto posibilitaba o atentaba contra la estabilidad y limitaba la posibilidad de aplicar la disciplina, pero en el caso de zonas abiertas significaba también el fluir caótico y libre como alternativa de sobrevivencia.[23]

TIEMPOS DE RIESGO Y TIEMPOS DE MIEDOS. SANTOS PROTECTORES Y FRONTERAS IMAGINARIAS

Paralelamente y a partir de fronteras reales definidas tanto por las demarcaciones naturales como por las jurisdicciones parroquiales, surgieron fronteras imaginarias que mediante determinados códigos sociales lograron su expresión cartográfica, visual, estética pero sobre todo política, socio-racial y emocional. Fue en el ámbito de estos territorios donde también se reflejaron variadas respuestas sociales y colectivas ante el miedo y la angustia provocados por la presencia de eventos naturales incontrolables e impredecibles.

Cabe distinguir dos tipos de temores asociados con las catástrofes en las sociedades coloniales. El primero está más ligado a la incertidumbre y al pavor. Irrumpe en la sociedad alterando su funcionamiento y generando un impacto biológico y social de mayor alcance. Como ejemplos de él tenemos a las tormentas eléctricas, los temblores, las epidemias y las erupciones. El otro tipo remite al temor cercano y conocido, predecible y manipulable en cierta medida como las inundaciones y las hambrunas. En ambos casos, en búsqueda de la estabilidad se detonan procederes también conocidos, como misas, rogativas y procesiones. En este sentido el riesgo se utiliza de manera inequívoca para significar, evocar, manipular y tratar de prevenir el peligro del daño.[24]

En este apartado ejemplificaré algunos casos con el objetivo de hacer más clara la idea de la diferencia entre los mecanismos adaptativos de la sociedad ante el riesgo en sus dos vertientes y sus diversificadas respuestas culturales.

---

perfilaron más los límites de la exclusión, por ejemplo, en las restricciones de mercar libremente en los tianguis de la ciudad.

[23] Lavigne, "Au fil du Risque", p. 13.

[24] Douglas, *Risk and Blame,* p. 30.

LOS PATRONATOS URBANOS

A través del estudio de las prácticas de religiosidad urbana asociadas a expresiones del miedo colectivo es factible acercarnos a algunas de las diversas maneras en que nuestros antepasados enfrentaron sus temores. Una de estas formas dependió de la organización de actos públicos efectuados en búsqueda de piedad y misericordia divina y una de sus funciones fue exorcizarlo, al menos periódicamente. Estas representaciones se ejecutaban anualmente mediante las fiestas financiadas por el ayuntamiento, que incluyeron las de patronatos reales[25] y propiamente a las fiestas de la ciudad.[26] Ambos modelos se desarrollaron tomando como matriz espacial y ritual a las festividades de *Corpus Christi* realizadas en pleno centro urbano.

A través de la definición de un circuito procesional más o menos fijo se efectuaban desplazamientos colectivos que vinculaban a los cabildantes y a los miembros de las principales corporaciones civiles y religiosas con la Catedral. De manera paralela también se realizaban en diferentes fechas otras celebraciones asociadas con cuatro patronatos votivos y ocho devocionales, celebraciones todas que en conjunto conformaron el calendario patronal local. Cabe hacer notar que la inclusión de cada advocación religiosa obedeció a objetivos bien diferenciados, como lo muestra el cuadro 3.

Fueron patronatos votivos aquellos elegidos por los cabildantes mediante suertes o sorteos, eran reconocidos por patrones de la ciudad y se les asignaba obligatoriamente cierta cantidad al año para el aderezo del altar, cera y flores, la escritura del sermón, los fuegos artificiales y la

[25] Se reconocieron como patronatos reales: los de San José, La Purísima Concepción, el de la Virgen de Guadalupe y el de Santa Rosa. En su reconocimiento el Cabildo participaba como corporación organizadora y financiera, asistía a Vísperas con sus maceros uniformados, al novenario, misa, sermón y procesión. AAP, Libro de Patronatos, 1769, vol. 13.

[26] Eran fiestas financiadas por la ciudad las de: San Miguel Arcángel, patrono fundacional, la de Corpus Christi y la de la Virgen Conquistadora. En el desarrollo de la celebración asistía la corporación municipal, de manera similar que en los casos de los patronatos reales, pero financiaba además una fiesta pública de gran importancia en la plaza mayor en los dos primeros casos. En el caso de San Miguel y fiestas mayores como la consagración de la Catedral se organizaban en la plaza mayor corridas de toros. AAP, Libro de Patronatos, 1769, vol. 13.

Cuadro 3. Patronatos, rogativas y celebraciones votivas y devocionales financiadas por el cabildo. Puebla, siglos XVI-XVIII

Año de instauración	*Tipo de patronato*	*Advocación*	*Invocación*
1543	Devocional	San Sebastián	Contra las *pestes*
1611	Votivo	Santa Bárbara	Contra los *rayos*
1624	Devocional	San Roque	Contra las *pestes*
1631	Votivo	San Felipe de Jesús	Como ejemplo del martirio
1653	Votivo	San Nicolás Tolentino	Contra los *temblores*
1665	Votivo	San Francisco Javier	Contra las *pestes*
1673	Devocional	Santo Entierro	Rememoración de la Pasión.
1675	Devocional	Santa Teresa	Por las *necesidades* de la ciudad
1681	Devocional	San Juan de la Cruz	Contra los *demonios*
1747	Devocional	Santos Inocentes	Por los *enfermos* y convalecientes
1747	Devocional	Santa Gertrudis la Magna	Contra las *pestes*
1754	Devocional	San Francisco	Contra los *temblores*

Fuente: Libro de Patronatos, 1769, vol. 13.

música de las chirimías. Los cabildantes tenían la obligación de asistir en procesión a la misa debidamente vestidos y uniformados sus maceros. En la noche se adornaban los balcones del palacio con luminarias y candeladas.[27] Los patronatos devocionales fueron promovidos por los representantes de sus respectivas órdenes regulares, quienes solicitaban la declaración de día festivo y su financiamiento parcial por parte del ayuntamiento, por lo regular veinticinco pesos. Los regidores asistían por el compromiso adquirido, pero no estaban obligados a realizar toda la parafernalia ni el desplazamiento ritual. Estas festividades obedecieron más a necesidades de reiteración de seguridad ante la repetición de eventos o catástrofes, como ejemplos de esto tenemos a San Sebastián en 1543 y San Roque en 1624. Sus feligreses fueron los vecinos del entorno y sus iglesias se localizaron en las inmediaciones de las zonas 1 y 3 (plano 1).[28]

Pero ¿qué significaba "celebrar" la fiesta de un santo cuya advocación era librar de pestes, temblores o inundaciones?, ¿por qué se festejaba si el patronato evocaba y era la concreción misma del miedo ante la muerte? Eran justamente la angustia y el temor lo que en una primera instancia promocionaba la instauración patronal. Después, una vez que pasaba el peligro y se conmemoraban anualmente, estas festividades cobraban el carácter ambivalente de las fiestas populares. Se celebra a la muerte con la esperanza de renovación de intenciones, de borrar desagravios, de comenzar de nuevo, de recordar el milagro de la vida. Sin embargo, no todas las festividades patronales se desarrollaron de igual modo ni tuvieron el mismo escenario e importancia.

[27] El uso del fuego se asocia con la noción ambivalente de la muerte y el renacimiento. Su utilización en las fiestas urbanas aparece como una constante y su función se asocia con la alegría, la esperanza de salvación ya que acompaña las alabanzas. Bajtin, *La cultura popular*, pp. 222-224, al respecto también puede verse a Larkin, "The Splendor of Worship", pp. 433-434, Quien estudia el caso concreto del significado de la luz dentro del catolicismo, muestra a través de los testamentos la importancia del capital destinado para el aceite y la iluminación del Santísimo en el siglo XVIII mexicano.

[28] Sobre la problemática de la ritualización de la medicina a través del milagro puede verse a Bloch, *Los reyes taumaturgos.* Otra propuesta que retoma este planteamiento y refuerza el papel del Estado en la administración de las posibilidades colectivas de sanar puede verse en Pérez, "Le toucher des écrouelles", pp. 92-111. Cabría pensar en una continuidad de esta tradición a través de los patronatos votivos.

Según la tradición europea, las fiestas mayores, reales y patronales intentaban ejercer un dominio artístico de la realidad; a decir de Bajtin,[29] servían de base para consolidar el poder del Estado.[30] En la procesión, la distancia entre el punto de partida y de llegada, la Catedral y la integración organizada, controlada, en el recorrido por las calles, marcaban las diferencias entre las diversas corporaciones y grupos participantes.

En la fiesta de *Corpus*[31] era necesaria la participación de toda la población y sus representantes, en su transcurso se generaban simultáneamente expresiones de ambiente festivo y rupturas sociales de importante significación. En la demarcación del circuito procesional se incluían y aprovechaban las diversas cualidades de determinados edificios que actuaban a manera de puntos delimitadores.[32] El espacio contenido en las calles por donde transitaba la procesión, además de contener el paso de la gente, se convertía en espacio sacralizado donde se expresaban acciones comunicativas. Partía de la Catedral y cobraba lentamente sentido al paso del Santísimo a través de los señalamientos de las paradas obligatorias en determinadas esquinas y plazuelas donde se ejecutaban representaciones teatrales, que solían ser autos sacramentales, después proseguía hasta cerrar el polígono de manzanas; dentro de este espacio la celebración

[29] Bajtin, *La cultura popular*, p. 190.

[30] Ramos, "Arte efímero", pp. 179-138.

[31] Las raíces de la celebración de *Corpus Christi* se pueden buscar en el creciente culto a la Eucaristía originado después del año 1000, en parte como reacción a las ideas heréticas de Berengario de Tours (1000-1088) que negaban la presencia real de Cristo. Con esto provocaron el esfuerzo de la Iglesia por precisar el dogma de la transustanciación y por despertar en los fieles la devoción hacia el Santísimo Sacramento. Urbano IV, en 1264, publicó la bula *Transiturus de hoc mundo* instituyendo la fiesta de *Corpus* para toda la iglesia. Medio siglo más tarde Clemente V la confirmó introduciéndola en las "Constituciones clementinas" del *Corpus Iuris* publicadas por Juan XXII en 1317. Finalmente quedó desde el siglo XIII como una fiesta móvil, señalada como obligatoria en el calendario litúrgico, se celebraba en un día variable de los meses de mayo y junio correspondiente al jueves sexagésimo después del domingo de Pascua de Resurrección. Viforcos, *La Asunción y el Corpus*, p. 125.

[32] Cabe señalar que este camino estuvo sujeto a adecuaciones, en el siglo XVI los referentes fueron el emplazamiento de la catedral aún en construcción, al igual que los portales circundantes a la plaza y las casas de los vecinos "principales". En el transcurso del siglo XVII el circuito se amplió incluyendo lentamente a ciertos edificios eclesiásticos cuya terminación coincidía y cerraba el sentido del recorrido.

adquiría su propia dinámica, la cual había sido previamente normada por las autoridades eclesiásticas.

Finalizaba en la plaza mayor donde se realizaba una magna fiesta. Ahí se permitía abiertamente la representación paródica de la doctrina de la fe, así como los métodos de propagación de ésta,[33] por ejemplo, las representaciones de gigantes[34] y tarascas y tarasquillas, junto con los monos que representaban el pecado y con bailes ejecutados por indígenas integrándolos en el contexto festivo en más de un sentido.[35]

[33] En las fiestas del antiguo régimen se conservan y reproducen rasgos del esquema carnavalesco donde el pueblo es el gran actor y sus expresiones sirven para vencer al miedo invirtiendo el sentido de la realidad, Bajtin, *La cultura popular*, pp. 198 y 230. Una crítica al concepto mismo de carnavalesco y su vigencia, en el caso de las manifestaciones festivas modernas, puede verse en Webb, "Bakhtin at the Seaside", pp. 121-138. Sobre la problemática de la relajación y las festividades para el caso mexicano del siglo XVIII, puede verse el estudio ya clásico de Viqueira, *¿Relajados o reprimidos?*

[34] La introducción de elementos profanos en el marco de la festividad eucarística fue contemporánea al desarrollo de los cortejos procesionales. Dado que la movilidad de la fiesta coincide con la plenitud de la primavera ésta adquirió un doble carácter, el de la exaltación de la divinidad y el regocijo popular por el renacer de la naturaleza. Los gigantes formaban parte de la herencia ancestral cómico popular siempre dispuesta a subvenir el orden y hacer triunfar la cosmovisión dual del mundo, en la que lo espiritual y material, lo elevado y lo grosero se integraban en una esencial unidad. Viforcos, *La Asunción y el Corpus*, pp. 144 y ss. En su sentido alegórico para la Iglesia, la lucha ejecutada mediante una danza entre estos personajes representaba la victoria de la Fe sobre la herejía. Al menos seis gigantes se representaban en Puebla durante el siglo XVII: David, Goliat, el filisteo (elementos del Antiguo Testamento), junto con San Cristóbal (portador de Cristo) y una mujer acompañada de otros dos actores disfrazados, todos seguían a la procesión. AAP, Libro de cuentas, vol. 1 (1691-1746), año de 1710.

[35] La Tarasca era una serpiente que evocaba al mal representado mediante el dragón devorador de jóvenes que venciera Santa Martha en la ciudad francesa de Tarancón. Viforcos, *La Asunción y el Corpus*, p. 142. Esta representación, junto con los hombres disfrazados de monos que llevaba sobre el lomo y la tarasquilla o gomiato que le acompañaba provocaban un clímax de regocijo popular con su presencia, hacían la función de la diablada en las plazas públicas europeas y representaban la libertad desenfrenada. Particular significado tendría para los naturales originarios de esta región esta representación, evocadora de la deidad prehispánica de Quetzalcóatl. Como complemento de esta escenificación se contrataban también indígenas para representar danzas en honor del Santísimo Sacramento, además de los comisionados para poner y quitar las sombras de las calles por donde pasaba la procesión. AAP, Libro de cuentas, vol. 1 (1691-1746), año de 1704, ff. 34 y ss.

En marzo, este mismo camino era recorrido para la celebración anual de la fiesta de San José, patrón jurado por la ciudad contra los rayos y tempestades, quien en un primer momento fue votado por patrón local,

> por los muchos rayos y tempestades que de ordinario había en esta ciudad hará tiempo de 30 años a esta parte pretendiendo elegir patrón y abogado ante la presencia de Dios Nuestro señor para que uno de sus santos intercediese por esta ciudad *se echaron suertes entre algunos santos* y le cupo al gloriosísimo patriarca Señor San José defendiendo a esta república de los muchos rayos que solían caer por el daño por nuestros grandes pecados y por haberse enfriado la devoción del pueblo a permitido su Divina Magestad que hayan caído algunos rayos ahí dentro de la ciudad como en su contorno y cercanías, que han peligrado y muerto algunas personas causando grande sentimiento a todo género de personas grandes y pequeñas, eclesiásticas y seculares, por tanto se ha aprobado y ratificado el juramento.[36]

El mecanismo de elección de algunos de los patronatos y advocaciones de edificios eclesiásticos remite a prácticas festivas renacentistas donde la suerte fue una de las fórmulas reconocidas en la cultura popular del renacimiento.[37] La celebración se integró de manera fija al camino procesional "oficial" de rogativas, ritualmente el santo era portado en andas a la Catedral y era reintegrado a su iglesia con la asistencia de los cabildos eclesiástico y secular con la bendición y reparto de cera, palmas e incienso para los miembros de ambas instituciones.[38] No obstante la garantizada celebración de la fiesta anual por parte del ayuntamiento, las tormentas se repitieron a tal grado que fue necesario que en 1611 se renovara el patronato disponiéndose que se celebrara obligatoriamente

[36] Archivo del Ayuntamiento de Puebla (AAP), Libro que contiene los Patronatos, 1769, vol. 13, acuerdo del 13 de agosto de 1611, ff. 31-39.

[37] El juego de sortear santos tiene una relación directa con su instauración a partir de la necesidad de protección ante el miedo colectivo y su transformación en fiesta oficial y civil, ésta diluye temporalmente el poder ejercido de manera casi exclusiva por el clero, Bajtin, *La cultura popular*, pp. 233 y 236.

[38] Este tipo de acción es moralizadora y tiende a organizar a las comunidades dando una explicación cuya reacción es expiatoria. En la medida en que se convierte en fiesta anual y se inserta en el libro de patronatos, expresa el reconocimiento de una relación catastrófica del riesgo y esto sirve para reconstruir anualmente una intención de renovamiento y de reconciliación.

y con mayor lucimiento por parte de las autoridades seculares. Asistía el Cabildo, justicia y regimiento, de la manera más formal, comenzando desde las vísperas solemnes, siguiendo con misa cantada y el sermón.[39] En 1648 San José fue elevado a patronato real sin lograr apaciguar la ira de Dios, por el contrario, el problema continuó en repetidas ocasiones y se agravó el lunes 15 de abril de 1683 pues hubo un fuerte viento que con polvo oscureció la tierra (…).

> Así mismo al día siguiente día que fue martes retumbó fuertemente el cielo a las ocho y media de la mañana de que todos y por todas partes se llenaron de pavor. En el mismo martes al entrar la noche hubo furiosos relámpagos y desaforados truenos hacia el oriente, por lo que otra vez tocaron plegarias en todas cuantas iglesias hay pues fue el ácaro espantoso, entonces vino fuerte tos que fue principio de furiosa enfermedad de que murieron no pocos.[40]

Este ejemplo muestra otra perspectiva del mismo fenómeno, en la cual la última descripción, correspondiente a los anales indígenas, resalta una de las condiciones de la noción de desastre que es la asociación de varios factores en torno a una situación de riesgo: tos, relámpagos, y rayos junto con la idea del castigo y su impacto en la población. En el texto se explicita el miedo a los avatares de la naturaleza y a sus consecuencias sobre la población de naturales.[41]

En septiembre se recorría el mismo camino para celebrar la fiesta de San Miguel Arcángel.[42] Esta era la fiesta urbana más importante por

[39] En ese mismo año y con objetivo de reforzar la protección se instauró el patronato votivo de Santa Bárbara (AAP), Libro que contiene los Patronatos, 1769, vol. 13, acuerdo del 13 de agosto de 1611, f. 60.

[40] Gómez, García *et al.*, *Anales del barrio de San Juan del Río*, f. 104.

[41] En este caso, ante la alta vulnerabilidad de los acontecimientos, el riesgo equivale a asumir el daño causado por otros y traducido en pecado. El discurso público sobre los peligros de los pecados movilizaba a la comunidad moral. Douglas, "Risk and Blame", pp. 26 y 28.

[42] De hecho esta fiesta se constituyó en la fiesta civil más importante de la ciudad e implicó jerarquizar el ceremonial ritual interno. "Se acordó salga el pendón de cabildo la víspera del día de San Miguel y que sea llevado a la iglesia mayor por las calles por donde suele ir el Santísimo Sacramento el día de Corpus Christi y vaya a la mano derecha el regidor que llevare el pendón, el alcalde mayor y a la izquierda

coincidir la fundación de la ciudad con la del citado santo guerrero. Junto con la fiesta de la Virgen Conquistadora, estas celebraciones servían como ritual de reforzamiento fundacional y rememoraban cada año las posibilidades reiterativas del sometimiento.[43]

De esta manera las calles escogidas definían la circulación y cerraban o cohesionaban tres veces al año a la traza española reafirmando su función como el único centro político de la ciudad. Estos recorridos eran compartidos diferenciadamente por los participantes cuando se organizaba jerárquicamente la comitiva que acompañaba al obispo durante el trayecto, al formar parte de algún cuerpo eclesiástico o de alguna cofradía o corporación, o cuando se observaba el desfile desde los balcones esquinados o corridos aderezados para tal efecto durante el solemne paso del Santísimo, de San José o de San Miguel. Otra lectura tenía este fluir humano para los habitantes de los barrios que aparecían integrados como espectadores mediante sus representantes de república o por los indios comisionados de los barrios para aderezar las calles incluidas en el recorrido procesional o para los encargados de sostener los toriles y los contratoriles en las corridas de toros.

Otro tipo de espacios, de combinaciones sociales y de intenciones se articulaban cuando llegaba la Semana Santa. Dentro de la traza de la ciudad, desde el siglo XVI, calles, esquinas y plazuelas fueron definiendo, marcando e integrando a secciones que lentamente se constituían en barrios.[44] Estas pequeñas aglomeraciones también tuvieron la necesidad de

---

el padrino que ha de ser el segundo en antigüedad (...) se acordó que cada año el dicho día hubiera juegos de cañas y toros (...) y prevengan y llamen para ello a los principales de las ciudades comarcanas. (…)", para regresar al santo se dispuso que debía pasar debajo de los portales de la plaza pública y para esto contaba con la participación activa del cabildo eclesiástico. AAP, Libro que contiene los Patronatos, 1769, vol. 13, acuerdo del 22 de septiembre de 1618, ff. 54 y ss.

[43] "A petición del padre fray Isidro Ordóñez, guardián del convento de San Francisco en que hace demostración de una información por donde consta que la imagen de Nuestra señora la Conquistadora es la misma que está en dicho convento y es la que trajo el Señor Marqués del Valle a la conquista de este reino (…) y pidió que para su mayor perpetuidad se ponga en el cofre y archivo de esta ciudad". AAP, Libro que contiene los Patronatos, 1769, vol. 13, acuerdo del 3 de octubre de 1631, f. 265v.

[44] Hemos considerado a los barrios como secciones urbanas que tenían como característica social el avecindamiento permanente y congregado de sus pobladores, en este sentido, el término también puede interpretarse con referencia a grupos de tributarios.

tener sus propias manifestaciones de piedad colectiva, soporte material y emocional de sus habitantes en momentos de dolor y de crisis. Las procesiones y rogativas locales fueron la expresión territorial de esa necesidad y a través de ellas se buscó regular los comportamientos al integrarlos a la dinámica ritual del catolicismo y al activar manifestaciones identitarias. En las calles y plazuelas se expresaban las tensiones sociales, los recorridos procesionales barriales también se utilizaron como delimitaciones de diferenciación o integración territorial entre los españoles, los indígenas y la gente mestiza y de color.[45]

En el centro de la ciudad, cada Viernes Santo, la cofradía de Nuestra Señora de la Soledad organizaba en el centro de la ciudad la procesión del Santo Entierro de Cristo, en las calles comprendidas dentro del camino procesional. Por iniciativa de sus autoridades, que coincidentemente lo eran también de la ciudad, en 1673 se instauró un ritual "siguiendo la asistencia que anualmente hace la Noble Ciudad el Viernes Santo a la procesión del Santo Entierro de Cristo" (…) en que el Señor presidente…[46]

> Ha de sacar el estandarte de dicha cofradía por su alcalde mayor perpetuamente todos los viernes santos a ejemplo de la ciudad de México que lo hace por su corregidor y acompañamiento. Que en Puebla continuase sacarse perpetuamente por el alcalde y sus subsesores llevando las borlas los alcaldes ordinarios actuales, acompañados de los señores capitulares con lutos largos de bayeta, sotana y capa, mandando hacer para los maceros ropa

---

Reyes, *Documentos nahuas*, p. 66. La unidad territorial y mínima del barrio partió de la erección de un edificio eclesiástico y sus cuatro calles aledañas.

[45] A manera de ejemplo cuando las hermandades de mestizos, indios y negros quisieron participar en la festividad de san Pedro, el canónigo doctoral de la catedral se los prohibió. Ante esto recibió una misiva del Inquisidor General por haber impedido que las dichas cofradías asistiesen a la dicha fiesta de San Pedro Mártir. Archivo General de la Nación (AGN), Inquisición 711, Exp. 2, ff. 125-133. Citado por Ramos, "The Politics of Ritual", p. 136.

[46] Ésta se fundó en la iglesia del Hospital de San Pedro dependiente del clero secular. Formaban parte de ella los caballeros de la Orden de Calatrava. La iniciativa de la fundación de esta conmemoración corrió a cargo de don Francisco de Hollos y Zozaca, quien además de pertenecer a dicha orden era el alcalde mayor y teniente de capitán general. AAP, Libro que contiene los Patronatos, 1769, vol. 13, acuerdo del 21 de febrero de 1673, ff. 263 y ss.

> de bayeta y para cubrir las mazas… a falta de alcalde mayor había que sacar el estandarte el señor alférez real o alguacil mayor o rexidor más antiguo (…) para que se haga el acto con solemnidad, pompa y reverencia es justo que el señor alcalde mayor ha de combidar a los que hubiesen tenido cargos de alcaldes ordinarios o que hubiesen tenido oficios en la ciudad siguiendo siempre este orden para dicho acompañamiento de lutos largos.[47]

Con el reconocimiento de este ceremonial, que además de devocional expresaba la consolidación que para estas fechas el grupo de criollos cabildantes había alcanzado, se consagraba un acto de apropiación de la representación que sugería la Pasión de Cristo y que desde el siglo XVI articulaba a la Iglesia Mayor con los personajes en el poder.

La misma representación en los barrios de indios tuvo diversas características. En el proceso de arraigo de la población indígena y su incorporación a la tradición católica, el papel de los franciscanos fue decisivo para los habitantes del oriente de la ciudad. En esta zona, ellos promovieron la organización anual de la conmemoración del *Viacrucis* que incorporaba periódicamente líneas abiertas que incluían el paso en cada capilla del recorrido como punto de articulación entre sí.[48] Las

[47] AAP, *Libro Patronatos*, 1769, vol. 13, 21/02/1673, ff. 263 y ss.

[48] Las capillas del Calvario o Viacrucis que imita la calle de la Amargura que conduce al Calvario o cerro del Gólgota en Jerusalén datan de principios del siglo XVII. Fueron erigidas por miembros de la tercera orden de San Francisco y algunos vecinos devotos de la ciudad en 1606 en un sitio que la ciudad donó para tal fin. El conjunto incluye las 14 estaciones. La iglesia misma de San Francisco se consideró por 1a. estación que representa el azotamiento de Cristo en la casa de Pilatos. La 2a. estación en que le cargan la cruz estaba en el patio de la iglesia. La 3a. correspondiente a la Primera caída y la 4a. al del encuentro con su madre, llamada también de los Finos Amantes, ambas con sus habitaciones anexas se hallaban fuera del atrio. La 5a. estación corresponde al templo del Cirineo, la 6a. a la capilla de la Verónica, la 7a. o de la Segunda caída a la capilla de los Plateros y la 8a. a la de las Piadosas. Las restantes capillas están unidas en un solo cuerpo. La 9a. corresponde a la Tercera caída, la 10a. del despojo, desnudándose a Cristo para clavarle en la cruz, la 11a. de la Crucifixión, también llamada de los pobres pues éstos la construyeron. La 12a. de la Expiración (se localiza en el punto más alto y es la principal). La 13a. del Descendimiento de Cristo en la cruz y de Nuestra Señora de la Piedad y la 14a. del Santo Sepulcro. Además de estas capillas existe otra dedicada a Nuestra Señora de los Desamparados. Leicht, *Las calles*, p. 50. En 1660 se plantaron los cimientos del Santo Calvario por ministerio de los señores sacerdotes del clero y religiosos de San Francisco, en lunes víspera del día de nuestro amado padre San Pedro,

representaciones de la Pasión de Cristo, aprovechando la topografía del cerro, cobraron *in situ* una importancia trascendente, activaron la mnemotécnica fundamental de la comprensión de la vida del Salvador en la historia de la iglesia y otorgaron significado a la presencia de los frailes entre los indios.[49] Recordando que Cristo aplacó la cólera de Dios con su martirio, la cuaresma remitía a una retórica divina, cuyo objeto era conmover, sensibilizar, presentar la imagen del hijo de Dios ofrecida como espejo al hombre desfigurado por el pecado de la humanidad, imagen que, además de asequible, era imitable. En ese contexto la conversión fue el primer paso y junto con ella, la culpa y el miedo se instalaban en torno a los pobladores de los nacientes barrios vecinos al camino de la Pasión.

El río de San Francisco, que funcionaba como frontera natural y social y que dividía cotidianamente las dos repúblicas, en tiempo de cuaresma quedaba integrado a un territorio que cobraba un sentido purificante para los pobladores de partes de la sección oriental de la ciudad y para sus asistentes (nazarenos, penitenciarios, etc.). En la misma zona y de manera simultánea se llevaba a cabo esta representación en el atrio de la iglesia de Analco, al igual que en otros barrios, al extremo norte en San Antonio y en el poniente, en la parroquia de Santiago, donde se congregó a la mayor parte de población indígena por excelencia (cuadro 1).[50]

EL MIEDO Y LA MISERICORDIA COLECTIVA

La segmentación de la ciudad atendiendo a la desigual distribución poblacional y la definición de los caminos procesionales nos permiten sugerir la existencia de indicadores de un proceso de segregación espacial social y cultural asociado con delimitaciones de zonas consideradas

---

28 de junio. Bendiciéndose el domingo 17 de febrero de 1664. Gómez García *et al*., *Anales del barrio,* pp. 89 y 91.

[49] Según el cronista Vetancurt (1698) se hizo donación de las ermitas a los franciscanos que tomaron posesión de ellas en 1628, litigándose su propiedad en 1640. Eran tan concurridas que "todos los viernes se frecuentaban pero los de cuaresma excede el concurso y así dispuso el señor obispo que por las mañanas anden las mujeres y por la tarde los hombres. La comunidad de franciscanos con los hermanos de la tercera orden salen después del sermón de en la tarde". Leicht, *Las calles*, pp. 51, 177 y 178.

[50] Leicht, *Las calles*, pp. 172-178.

diferentes dentro del contexto de lo que se concebía como espacio de civilidad, es decir urbano.

Este fenómeno tiene que ver con el proceso de territorialización del miedo y su objetivación mediante el reconocimiento repetitivo, rítmico o extraordinario, transmutado en un perdón institucional, politizado, manipulado por ambos cabildos el secular y el eclesiástico. El objetivo era tratar de desterrarlo ritualmente o al menos eufemizar sus consecuencias. La política del ayuntamiento y del clero respecto al establecimiento del calendario patronal también puede interpretarse como la necesidad de crear una red de soporte de las emociones colectivas generadas en el contexto de los desequilibrios propios de sociedades sujetas indefectiblemente a los avatares naturales.

En realidad la búsqueda del perdón y la misericordia asociados al miedo expresaron una relación de transferencias y negociaciones, traducidas en el manejo de las procesiones extraordinarias en momentos de tensiones y angustias atribuyendo a las autoridades potestades extraordinarias. Al dirigir las rogativas teatralizadas, ellos establecieron normas de mediación moralizada en la búsqueda de estabilizar las fuerzas de lo desconocido. Las repeticiones hacían de las súplicas colectivas un vehículo de expiación y redención convirtiéndose ellos en los árbitros de la economía del perdón. El manejo de los colectivos en un espacio y tiempo predeterminados definieron la estructura emocional de un pueblo que apelaba necesariamente a la mediación institucional de la iglesia y el Estado.

En las rogativas aparece el gran perdón como activador de arrepentimiento colectivo contextualizado por la sacralidad del espacio urbano, enmarcando ceremonias de culpabilidad, arraigada en el utillaje mental a manera del temor a los presagios y los eventos extraordinarios de rupturas cotidianas como las epidemias y los temblores.[51] Veamos uno de los múltiples ejemplos en las descripciones.

En diciembre de 1652 hubo un cometa cuya cauda giraba hacia la sierra Matlacueye y al inicio de 1653 tembló fuertemente el día de San Antonio Abad, viernes 17 de enero, a las diez y media de la noche.[52] En

[51] Al respecto Delumeau los refiere como miedos espontáneos y reflejos. *El miedo*, p. 41.

[52] Gómez García *et al.*, *Anales del barrio*, p. 87.

febrero de ese mismo año se presentó a la sesión del cabildo el padre Antonio de Mendoza, prior del convento de San Agustín, quien mencionó:

> la devoción que se tiene en la ciudad de México al glorioso San Nicolás Tolentino para ampararse de los *riesgos* que padecía ordinariamente de temblores, eligieron por su patrón al glorioso santo por cuya intercesión se ha visto que han cesado los riesgos y que cuando suceden los temblores han sido sin peligro como la experiencia lo ha demostrado en cuya insinuación habiendo sucedido el temblor tan grande en esta ciudad el día 17 de enero próximo pasado, hizo mi convento un novenario tan devoto al dicho santo como a vuestra señoría consta mediante el cual parece que las *amenazas que prometían los pronósticos* quedaron inciertas (repeticiones del temblor) de que se pudo presumir y piadosamente creer que obró la intercesión del santo con Nuestro Señor para mitigar su ira (…) habiendo visto el fervor y devoción de sus vecinos suplico a VS se sirva elegirle por patrón contra el riesgo de los temblores.[53]

En este caso el patronato aparece al servicio de una noble finalidad espiritual: dar seguridad ante la incertidumbre mediante la búsqueda de redención, reconciliación y salvación. Se buscaba restablecer la normalidad cotidiana, estabilizar las fuerzas, mediante un trabajo de duelo se sustituía al miedo. ¿Era posible contravenir los pronósticos de repeticiones telúricas? En estos casos el perdón dejaba de ser un concepto puro y pasaba a ser político, manejado institucionalmente, asequible para la diversificada población que habitaba el centro de la ciudad.[54]

Al igual que los temblores y las epidemias, las erupciones remitieron al modelo de riesgo de mayor incertidumbre, describamos con más detalle esta idea. En 1665:

[53] La ciudad votó a favor del reconocimiento de San Nicolás como patrón de la ciudad contra los terremotos y tempestades, AAP, Libro que contiene los Patronatos, 1769, vol. 13, acuerdo del 7 de febrero de 1653, f. 79v. Se trata de uno de los seis patronatos votivos de celebración anual. Las cursivas son de la autora.

[54] En 1754 se promovió el establecimiento de San Francisco como patrón local "ante el tribunal de Dios en los temblores y terremotos (…) que dan bien a entender que las culpas de los hombres han movido la ira del Criador (…)". AAP, Libro que contiene los Patronatos, 1769, vol. 13, acuerdo del 17 de septiembre de 1754, f. 112.

> Acaeció una cosa espantosa, en día de San Sebastián por la noche, al comenzar el amanecer del día miércoles, a las tres reventó el volcán llamado Popocatl. Cuando reventó se cubrió todo de fuego, la tierra toda se movió y el despidió grandes globos de lumbre de su corona que todos los hombres se abismaron de temor. (…) en el mismo año por cuaresma apareció un cometa cuya cauda giraba hacia arriba.[55]

Como complemento de estas desgracias en mayo apareció un brote de peste y se propuso elevar a San Francisco Javier, apóstol de las Indias, como patrono de la ciudad contra el contagio, no obstante que ya existían dos santos protectores ante estas eventualidades.[56] Esta vez la propuesta venía dada por iniciativa del mismo ayuntamiento que como corporación reconocía que los jesuitas:

> como padres de esta ciudad deben pedir a la Divina Magestad auxilio y socorro en su misericordia valiéndose de sus santos para su intercesión y que en la ocasión presente se reconocía la infestación que padecía esta ciudad con el contagio de la peste, que temían y los clamores de ella reconocían que en otras pestes que había padecido en Italia y en México lo habían invocado (al santo) y que al instante se habían reconocido sus milagros cesando las pestes.[57]

El ayuntamiento solicitó a los religiosos la preparación de la misa y rogativas necesarias para poder recibir la misericordia y el perdón del Todo Poderoso, instituyéndose el día 3 de diciembre como patronato votivo "acudiendo con sus mazas a su fiesta a dicho colegio, dando limosna para que fuese servida (la fiesta) como a sus demás santos patronos y abogados. En este caso la apelación a la intermediación institucional de la iglesia por parte de los cabildantes fortalecía la presencia del miedo, la cual se hacía imprescindible en la política de la reconciliación junto con la de evangelización y la consecuente conversión.

[55] Gómez García *et al.*, *Anales del barrio*, p. 92.

[56] San Sebastián 1543 y San Roque 1624, ambos eran patronatos devocionales.

[57] AAP, Libro que contiene los Patronatos, 1769, vol. 13, acuerdo del 6 de mayo de 1665, ff. 83-85.

LA CERTIDUMBRE DEL RIESGO. LAS INUNDACIONES Y LAS HAMBRUNAS

Las inundaciones fueron un factor de riesgo cotidiano, casi predecible y previsible. En temporada de lluvias se intentaba activar dispositivos que aseguraran el funcionamiento adecuado del río como desalojar la basura de los ojos de los puentes para que fluyera el agua. Este es un ejemplo muy elemental de prevención del riesgo, aprendido a raíz de las repetidas inundaciones, pues a lo largo de su recorrido, el río San Francisco mostró características físicas en función de la variabilidad en su caudal.[58] Esto determinó la capacidad de arrastre, tipo de carga y la función que le fue asignada por los pobladores prominentes y por las autoridades urbanas. Toda su ribera oriental fue el asentamiento original asignado a grupos indígenas.

El caudal regular de los ríos cambiaba en tiempos de lluvias, por las múltiples referencias a su desbordamiento.[59] Esto tenía que ver con las "crecidas de agua" provenientes del deshielo de la Malinche que originaban la destrucción total de puentes cuyos materiales eran arrastrados por la corriente, misma que entró en ocasiones a más de cien metros dentro de la ciudad.[60] Esta problemática es de cierta complejidad, pues dado que existió un control jerarquizado del agua, tanto para consumo humano como productivo, el problema de la capacidad de arrastre del afluente puso en entredicho la responsabilidad de gestión del ayunta-

[58] Este afluente fue considerado desde el siglo XVI como el principal soporte de descarga de desechos urbanos de la ciudad. Aunque en su ribera se localizaron manantiales de agua dulce, se privilegió su capacidad de arrastre convirtiéndose en la gran cloaca urbana.

[59] Se ha considerado que en esta sección en la ribera oriente del San Francisco se realizó el primer intento fundacional y dada la vulnerabilidad a las inundaciones fue necesario trasladarlo al lado poniente donde se planeó definitivamente el desarrollo urbano, esta margen del río funcionó a manera de límite urbano de la traza española. Como una posible causa de las inundaciones se debe considerar la disminución de las dimensiones de la "caja del río" y de su capacidad de contención, misma que se veía alterada debido al aumento de torrentes. Deben considerarse, además, las variaciones en los niveles de alturas a lo largo de su recorrido.

[60] En 1634 la crecida del río se llevó al puente del Atoyac, en 1636 una gran avenida del monte arrastró piedra y lodo hasta entrar en la ciudad. Gómez García *et al.*, *Anales del barrio,* pp. 5, 6 y 7.

miento. A la basura generada por los molinos, tocinerías y curtidurías, se añadían varias contingencias que hacían que el San Francisco, de por sí visto como un factor de riesgo, se convirtiera en un potencial generador de catástrofes. Otro problema tenía que ver con los desvíos que mediante zanjas y represas hacían los productores y cuando las lluvias eran torrenciales se desbordaban inundando la ribera oriente de la urbe. Obviamente las consecuencias no afectaban de manera igual a los habitantes de la misma.

Otro caso de similar manejo lo representaron las hambrunas, que fueron uno de los más grandes temores de sociedades totalmente dependientes de los ciclos climáticos para su alimentación.[61] Sin embargo, el riesgo de padecerlas no sólo dependió de las sequías, heladas o de la pobreza de las cosechas sino que en gran medida el riesgo de la penuria provino de una mala gestión de su abasto.[62] Al igual que el agua, los granos estuvieron sujetos al control monopólico de ciertos funcionarios municipales. El siguiente ejemplo es aterrador:

> En este año seco y sin llover acordaron los españoles encarecer el maíz (…) no obstante el abundante tiempo que había corrido: así el maíz como el trigo lo había franqueado el Señor con exceso (el año anterior). Comenzaron a subirlo (los españoles) en el mes de agosto. Rigiendo septiembre se hacinaron 30 españoles para que sólo ellos hicieran pan para abastecer al común de la ciudad de los Ángeles. La justicia entonces convoco a los inditos para que no hiciesen las tortillas como en efecto se suspendieron bajo pena. (…) más los españoles no pudieron abastecer a la ciudad, a los dos días ya estaban agonizando de hambre sus habitadores (…) hubo una gran conmoción de gente de todas clases sacerdotes, españoles y seculares a favor de los inditos. (…) Se presentó un memorial que presentaron los

[61] Un ejemplo de las consecuencias en cadena de un evento de esta naturaleza lo representa la hambruna de 1692, en el caso de Puebla, "Se ordenó la matricula de todos los panaderos españoles e indios para que declaren la cantidad de trigo y harinas de sus molinos para evitar su carencia junto con la suspensión de seguir enviando trigo a Veracruz". AAP, Actas de Cabildo, vol. 33, 13 de septiembre de 1692, ff. 116v-118.

[62] "Se anunció en sesión de cabildo que habiendo hecho quiebra el alcalde de la alhóndiga de esta ciudad, Nicolás Sánchez en tiempos de mayor calamidad y falta de alimentos y semillas para este vecindario (…) se nombra comisionado interno para encomendarle el cuidado de la alhóndiga". AAP, Actas de Cabildo, vol. 44, 11 de diciembre de 1739, ff. 75 y 76.

niños y algunos hombres grandes diciendo al señor capitán: ya nos morimos de hambre, ya nos morimos de hambre...[63]

Este es uno de varios ejemplos que muestran que algunos de los factores del riesgo en sociedades de antiguo régimen fueron de factura cultural, pero no por esto fueron menos impactantes y sus consecuencias menos graves.

CONCLUSIONES

Hemos tratado de esbozar la dinámica de los territorios de frontera de una ciudad novohispana, asociándolos con los complejos procesos que generaba el miedo. La asociación del espacio y de los diversos tipos de riesgo y peligro permitió corroborar que cada sector del emplazamiento urbano reproduce sus propios modelos de adaptación a nivel del imaginario colectivo. El emplazamiento, a la vez que origina nuevas formas de territorio diseñadas bajo una concepción renacentista, genera sus propias relaciones y límites, y genera espacios diferenciados dentro de los cuales los asignados a los indígenas se convierten en la expresión máxima de los desequilibrios. También hemos señalado la importancia de los ritmos y las repeticiones en el fluctuante proceso de definición del territorio urbano en el que mediante actos de sacralización repetitiva podía en un momento dado invertir la dirección de las fronteras a partir del desorden y la violencia y el sentido del mundo y por otro destacaba la distribución selectiva, estamental y socio-racial del perdón.

REFERENCIAS

BAJTIN, Mijail, *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento. El contexto de François Rabelais*, Madrid, Alianza Editorial, 1988.

BLOCH, Marc, *Los reyes taumaturgos*, México, FCE, 1988.

DELUMEAU, Jean, *El miedo en Occidente*, Madrid, Taurus, 1989.

DOUGLAS, Mary, *Risk and Blame. Essays in Cultural Theory*, Nueva York, Routledge, 1992.

[63] Se dio la orden autorizando la ruptura del monopolio tanto de granos como de sus productos, Gómez García *et al.*, *Anales del Barrio*, pp. 102 y 103.

García Acosta, Virginia, *Desastres agrícolas en México*, Catálogo Histórico, México, vol. I, FCE, CIESAS, 2003, pp. 67-459.

Gómez, Lidia, Salazar Exaire, Celia y María Elena Stefanón López, *Anales del barrio de San Juan del Río. Crónica indígena de la ciudad de Puebla, siglo XVII*. Estudio introductorio y paleografía, 2000.

Gonzalbo, Pilar y Mílada Bazant (coords.), *Tradiciones y conflictos. Historias de la vida cotidiana en México e Hispanoamérica*, México, El Colegio de México, 2007.

Larkin, Brian, "The Splendor of Worship: Baroque Catholicism, Religious Reform, and Last Wills and Testament in Eighteenth-Century Mexico City", en *Colonial Latin American Historical Review*, 8:4, 1999, pp. 413-438.

Lavigne, Jean-Claude, "Au Fil du Risque, les Villes", en *Les Annales de la recherche urbaine*, núm. 40, nov-dic, 1998, pp. 11-16.

Loreto López, Rosalva, "El microanálisis ambiental de una ciudad novohispana. Puebla de los Ángeles, 1777-1835", en *Historia Mexicana*, vol. LVII, núm. 3, enero-marzo de 2008, pp. 669-720.

Perez, Stanis, "Le toucher des écrouelles: médicine, thaumaturgie et corps du roi au Grand Siècle" en *Revue d´Histoire Moderne et Contemporaine*, 53:2, abr-jun, 2006, pp. 92-111.

Pizzigoni, Caterina, "El espacio compartido. Relaciones familiares en el hogar indígena, Valle de Toluca, siglo XVIII", en P. Gonzalbo y M. Bazant (coords.), *Tradiciones y conflictos*, pp. 145-160.

Ramos Frances, Lourdes, "Arte efímero, espectáculo y reafirmación de la autoridad real en Puebla durante el siglo XVIII: la celebración en honor del Hércules borbónico", en *Relaciones*, núm. 97, vol. XXV, invierno de 2004, pp. 179-238.

_____, "The Politics of Ritual in Puebla de los Angeles, Mexico, 1695-1775", PHD of Philosophy, University of Texas, Austin, mayo de 2005.

Reyes, Luis *et al.*, *Documentos nahuas de la ciudad de México del siglo XVI*, México, CIESAS, Archivo General de la Nación, 1994.

Viforcos Marinas, María Isabel, *La Asunción y el Corpus e fiestas señeras a fiestas olvidadas*, León, Universidad de León, 1994.

Viqueira, Juan Pedro, *¿Relajados o reprimidos? Diversiones públicas y vida social en la ciudad de México durante el Siglo de las Luces*, México, FCE, 2005.

WEBB, Darren, "Bakhtin at the Seaside. Utopia, Modernity and the Carnivalesque", en *Theory, Culture & Society*, vol. 22 (3), 2005, pp. 121-138.

FORMAS DEL MIEDO EN LA CULTURA URBANA CONTEMPORÁNEA

*María de la Paloma Escalante Gonzalbo**

INTRODUCCIÓN

La antropología urbana tuvo en sus orígenes dos grandes corrientes: la generada por la escuela de Chicago y la de la escuela de Manchester; no puedo detenerme aquí a hablar de cada una de ellas, pero lo que es importante es que siguen siendo el fundamento de lo que hacemos hoy como antropología urbana, pese a que ha habido nuevas corrientes, grandes debates, aportaciones importantes y también quienes han afirmado que no es posible hacer trabajo propiamente antropológico en la ciudad. Yo considero que sí se puede: se puede hacer etnografía y se puede hacer un trabajo que hable de una ciudad completa, no sólo de parcialidades territoriales, incluso en una gran ciudad como la de México, todo es cuestión de saber tejer, con la metodología adecuada. La investigación de la que aquí les hablo la realicé partiendo de esa idea y con fundamento en un aspecto central para la escuela de Chicago: el uso de los mapas, pero no de cartografías de la ciudad, sino de los mapas mentales que todos construimos y, sin dejar de ser productos imaginarios, constituyen representaciones de la ciudad que la comprenden en todos los aspectos. Tenemos una imagen completa de la ciudad como un todo y en los mapas de cada uno hay una apropiación de la misma que se traduce en las propias rutas de desplazamiento, zonas de seguridad, zonas de peligro, zonas bien conocidas y otras misteriosas, amables o poco agradables, pero de todas tenemos ideas. Nuestros mapas incluyen horarios e incluso modos de circular, vestir, en fin, vivir en cada espacio y horario. Estos mapas son en cierta medida individuales, pero no solamente, hay mapas compartidos por la familia, los vecinos de ciertos barrios o colonias, los

* Escuela Nacional de Antropología e Historia, INAH.

pares en edad, ocupación u otros aspectos culturales. La historia de la ciudad en general y del tema tratado fue considerada, en la medida en que ha sido conocida y apropiada por la población de estudio y que tiene vigencia en el imaginario propio.

Aprovechando esta idea fui buscando las colectividades que me resultaron significativas y representativas de las subculturas que compartimos la ciudad, que pudieran ser trabajadas con el método etnográfico y que pudieran ser observadas "estando allí" y participando en los usos, percepción y vivencia subjetiva de la ciudad. Puesto que el tema central de la investigación era la percepción del miedo a la violación y la forma en que este elemento subjetivo contribuye a la creación de ciertos aspectos de la cultura propiamente urbana del Distrito Federal, trabajé sobre la construcción de ese miedo en particular, lo que implicó la idea de género, la concepción de la sexualidad para la cultura dominante en los grupos trabajados y los elementos que aparecieron como centrales en las poblaciones observadas: el miedo a la violencia y el miedo a la vergüenza.

Inicié con cuestionarios que sirvieron para sondear sobre la percepción del problema y sobre los usos de la ciudad, continué con el trabajo en talleres sobre las temáticas relevantes, previamente investigadas en bibliografía pertinente, realicé entrevistas a profundidad con personas de los distintos grupos seleccionados para el trabajo, esto es: jóvenes de Iztapalapa, San Juan de Aragón, Iztacalco y adultos en la zona de las Águilas, San Jerónimo y partes de la delegación Benito Juárez. Realicé diez historias de vida de personas que hubieran sufrido una violación en el espacio público urbano, al menos diez años atrás, de forma que pudiera observarse el proceso de asimilación, elaboración y reinterpretación del hecho, así como las consecuencias que los interesados le atribuían sobre sus vidas hasta el presente. Ya que la proporción entre mujeres y hombres que sufren violaciones es de aproximadamente 80 a 20, fueron ocho mujeres y dos hombres. Más allá de la información hablada, que no deja de ser un discurso, realicé recorridos y observación en los espacios propios de los "mapas" de cada grupo trabajado, de forma que las actitudes y percepciones habladas fueron observadas directamente. Todo este trabajo lo realicé a lo largo de nueve años, de los cuales cinco fueron de permanencia y trabajo en la ciudad, de 1996 a 1999 y de 2003 a 2004. Huelga decir que esto es un resumen muy sucinto de lo que se hizo, pero espero que dé una idea de la forma en que trabajo.

EL MIEDO Y LA CIUDAD

Miedo y ciudad han ido siempre juntos. Aquí voy a hablar de la ciudad contemporánea, pero no es porque sólo en ésta se viva el miedo. Si bien el miedo puede originarse en cualquier ambiente y circunstancias, no es raro que se produzca con mayor frecuencia e intensidad en espacios desconocidos y ante la cercanía de personas extrañas, consideradas ajenas al entorno familiar y que, por lo mismo, se ven como potencialmente hostiles. Este distanciamiento social, más que espacial, se produce precisamente con mayor frecuencia e intensidad en las ciudades. La ciudad se construye, desde las primeras de que tenemos noticia, para servir a los fines particulares sea del comercio, la producción artesanal, la concentración de poderes, etc., y busca en su estructura, precisamente segregar, para que el lugar de cada uno esté muy claro, y se crean aparatos de control para mantener a cada uno en el lugar que le corresponde. Por otra parte, en la ciudad se concentran aquellos que no están vinculados directamente con la producción de alimentos y que, por tanto, establecen relaciones asimétricas con quienes sí lo están, es decir, con los campesinos, que, a partir de entonces, tienen que producir excedentes para alimentar a la población improductiva. En las primeras ciudades o burgos, surgen las burguesías y con ellas las desigualdades entre quienes trabajan de sol a sol y quienes pueden disfrutar de ciertos lujos o comodidades. Desde este momento la brecha entre unos y otros se va ampliando, al mismo tiempo que se da la idealización, que por lo tanto no responde precisamente a la realidad, de la vida urbana como más cómoda y atractiva.[1]

Las ciudades, por otra parte, desde su origen no son para cualquiera; ni todos pueden entrar libremente en ellas ni pueden vivirlas del mismo modo: en Europa tienen murallas, en la Tenochtitlan prehispánica puentes de acceso y toque de queda. Los servicios dentro de la ciudad se distribuyen según la importancia de cada uno, según su lugar en las relaciones de poder, y se crean aparatos represivos para mantener el orden. En las ciudades antiguas se expulsaba a las personas que no se quería tener dentro y se cerraban las puertas; en las modernas se empujan hacia barrios marginales y los ciudadanos que permanecen en las zonas residenciales privilegiadas –no necesariamente centro geográfico– se

[1] Sobre este punto es muy interesante el trabajo de Fernando Chueca Goitia, *Breve historia*, pp. 138-164 y 186-216.

parapetan tras muros y cuerpos de vigilancia como baluartes en defensa de su seguridad que suponen amenazada.

UN ESBOZO HISTÓRICO

En la ciudad de México, si nos remontamos a la historia más remota de que tenemos noticia, siempre hubo problemas de seguridad y aparatos creados para el control social y, sobre todo, para imponer el miedo a quien transgrediera el orden establecido. En la Gran Tenochtitlan había toque de queda al cual debían responder todos, con una primera llamada para prepararse y recoger y una segunda para abandonar la ciudad quienes debían hacerlo o recluirse en sus casas los que tenían una vivienda. Los vagabundos y marginados solían quedarse en casas abandonadas para no arriesgarse a ser atrapados por la policía. La policía vigilaba desde los techos de las casas; incluso el tlatoani cumplía en ocasiones esta función de vigilancia. Esto era necesario precisamente porque había excluidos y marginados. Los calpullis estaban organizados de tal forma que se cubrieran las necesidades de todos sus miembros, pero si alguien era expulsado o perdía el derecho por alguna razón, se volvía un paria, no tenía forma de integrarse a la sociedad, estos parias con frecuencia entraban a robar a las casas por la noche o robaban niños que después vendían como esclavos en otras poblaciones.[2]

El proceso que sufre la ciudad de México tras la conquista es precisamente una transformación brutal que establece, más que nada, quién manda: se destruye toda la estructura original, no sólo los edificios, todo, los canales, el sistema hidráulico, todo lo que existía, se construye algo nuevo completamente diferente a lo anterior, se reparten los lotes del centro entre los conquistadores destacados, se distribuyen mercedes de aguas entre los conventos, nuevamente se establece una policía para evitar el incumplimiento del orden establecido y se delimita "la traza", en que vivirían los españoles, dejando a los indios en sus barrios. Incluso en las viviendas se jerarquiza la distribución de los espacios, del primero al quinto patio, de los bajos a los altos de las construcciones se ubica la población según su jerarquía. y, por supuesto, quedan fuera los

[2] Escalante, Pablo, "La ciudad, la gente, las costumbres" en Escalante Gonzalbo, Pablo (coord.), "Mesoamérica y los ámbitos indígenas en la Nueva España", t. I, *Historia de la vida cotidiana*, pp. 219-221.

marginados, los que no tienen derecho y que sólo pueden entrar en la ciudad si son requeridos para prestar algún servicio. No hay toque de queda establecido, pero la noche no es adecuada para transitar, vigilan los serenos y el folklore popular va creando leyendas, historias sobre las casas, las calles, las plazas, en las que por la noche se aparecen fantasmas, espíritus, o simplemente maleantes; una forma diferente pero efectiva de control. Sin embargo, de hecho nunca se cumplió la segregación espacial urbana: siempre vivieron indios en el centro y pronto consiguieron algunos españoles que les autorizasen a comprar terrenos en los barrios de los indios para vivir en ellos y establecer sus negocios. También la distinción dentro de los edificios permitía una proximidad que fue aceptada durante más de dos siglos. A mediados del XVIII se construyeron nuevas mansiones señoriales, en las que ya no se alquilaron las covachas y cuartos de los patios; al mismo tiempo se dispusieron conjuntos habitacionales de una o dos plantas con gran número de cuartos alrededor del patio central, que constituyeron modestas viviendas de una o dos piezas. La tendencia a la segregación fue progresiva y paralela al crecimiento de la ciudad y el enriquecimiento de algunos de sus vecinos.

Tras la independencia y a lo largo del siglo XIX pareciera que se democratiza en algún sentido la ciudad, con lo que también aumenta la incidencia de robos, violaciones y asaltos, se fortalecen los cuerpos de seguridad ante la petición de los ciudadanos y se denuncian atropellos por parte de las policías.

A lo largo del siglo XIX, con un mayor auge durante el Porfiriato, la ciudad va creciendo y sus necesidades de abasto también, mismas que se suplen alentando a los productores a proveer al centro en las condiciones que ese mercado creciente impone. Por otra parte, entre los privilegiados habitantes de la urbe, hay quienes son conscientes de la necesidad de controlar la sobrepoblación so pena de perder su calidad de vida, por lo que se imponen cobros de impuestos arbitrarios por peaje o comercio. Desde el siglo XVIII se había establecido un impuesto sobre las ventanas abiertas hacia la calle, el cual debían pagar los inquilinos, no los propietarios de los inmuebles; y esto influyó en la movilidad de uno a otro rumbo de la ciudad. En cambio el propietario debía hacerse responsable del empedrado de la calle frente a su fachada. Se trata de una curiosa contradicción entre el progresivo control de la vía pública y el reconocimiento de ciertas cargas inherentes a la propiedad privada.

Ya en el XIX y como otro medio de control de la población que se ha instalado en la ciudad se establece el pago del impuesto predial, que los grandes propietarios pueden repercutir sobre sus inquilinos, pero quienes no tienen la posibilidad de pagarlo se tienen que desplazar hacia las márgenes, a zonas menos cotizadas o definitivamente deben abandonar la ciudad.[3]

Se pueden hacer diferentes lecturas de esta historia, pero la que considero relevante en este momento es la que nos habla de una ciudad que margina, en la que las relaciones de poder son definitivas para la posibilidad de habitar o transitar, en la que los aparatos de control y represión del estado operan en función de las necesidades de unos grupos y en contra de otros y que se convierte en polo de violencia, tanto por sus relaciones con el resto de la población, la que no es urbana, como en el interior entre los grupos de habitantes que buscan habitar en las zonas privilegiadas y son expulsados o desplazados.

DESDE LA ANTROPOLOGÍA URBANA

Si consideramos la antropología urbana, que es la disciplina desde la que trabajo, para tratar de entender la ciudad contemporánea, vemos que los antropólogos comienzan a interesarse en las ciudades a mediados del siglo XX tanto en América como en Europa y les atrae ocuparse de esto por las enormes transformaciones que sufre la vida urbana y por lo que esto representa para los seres humanos que las habitan. Si la antropología busca conocer profunda y totalmente al hombre, desde la perspectiva holística que siempre plantea, resulta que la ciudad se vuelve un laboratorio privilegiado para estudiarlo. ¿Dónde están aquellos sujetos que construyen comunidades, que viven en equilibrio con la naturaleza y en armonía con los órdenes que establecen? ¿Dónde la solidaridad y la vida comunitaria? ¿Dónde los rituales y mitos compartidos? Simplemente los mismos hombres han construido algo completamente distinto y parece gustarles mucho, ya que cada vez más abandonan las idílicas comunidades y se establecen en el lugar que sea, pero en las ciudades. ¿Qué significa esto y qué produce en los seres humanos?

[3] De Gortari Rabiela, Hira y Regina Hernández Franyuti, *Memoria y Encuentros*, *passim*.

Estas preguntas, que se plantean en relación con todas las investigaciones sobre problemas urbanos, ya forman parte de una larga tradición. Pese a orígenes diversos, enfoques diferentes y objetos de estudio distantes, los estudios sobre la vida en las ciudades coinciden en cuestiones fundamentales. En el inicio de la antropología urbana, las dos grandes escuelas, la de Chicago y la de Manchester, que mencioné en la introducción, parten de motivaciones diferentes. La primera responde al anonadamiento ante la expansión de la industrial Chicago, la sorpresa por el surgimiento de nuevos personajes y un nuevo modo de vida; utiliza los medios que la antropología ofrece y construye mapas urbanos que permiten a la vez fragmentar la ciudad en territorios abarcables para el antropólogo y seguir a los nuevos personajes desde la observación de sus costumbres. La escuela de Manchester observa cómo se construyen y pueblan ciudades en el cinturón del cobre africano, la franja de asentamientos de trabajadores locales en torno a los asentamientos ingleses, y concluye que las redes sociales son determinantes para el poblamiento de las nuevas concentraciones: a las ciudades llegan quienes tienen parientes que llegaron antes y en el interior se organizan y mantienen fortaleciendo las redes de solidaridad que reproducen de alguna manera el sentido comunitario de las aldeas tribales de origen. Las diferencias son dolorosas y la desigualdad de fuerzas flagrante, por lo que se crean rituales subversivos que permiten mantener el equilibrio.[4] Las circunstancias se reproducen de forma similar en otras zonas urbanas de crecimiento reciente como focos de atracción de inmigrantes. Mediante el "análisis situacional" se puede apreciar la forma en que los nuevos habitantes de la urbe buscan vías para superar sus resentimientos por la situación de sumisión que les toca vivir y por sus frustraciones en el proceso de cambio para adaptarse a la vida urbana. Una cosa es clara en cualquiera de las aproximaciones que podemos tener desde la antropología: la ciudad es lugar de desigualdades, de conflictos y de violencia y un lugar en que estas desigualdades se plasman inequívocamente en la propia estructura construida y se mantienen por la fuerza de los aparatos represivos.

Por otra parte hay un "modo de vida" urbano,[5] mismo que es diferente y que se va definiendo como una forma cultural particular; la cultura

[4] Una introducción bastante completa e interesante sobre los inicios de la antropología urbana se encuentra en: Ulf Hannerz, *La Exploración...*, pp. 223-228.

[5] Wirth, *El urbanismo*, pp. 36-41.

urbana permite que los "urbícolas" de cualquier parte del mundo compartan elementos culturales entre sí, muchas veces con más sentido que los que puedan compartir con habitantes rurales de su misma nacionalidad. Esta cultura urbana comprende muchos aspectos y va redefiniendo la identidad de los sujetos a la par que modifica comportamientos, formas de relación, actitudes, etc. La aldea global, que es una realidad en muchos aspectos, como los hábitos de consumo, las formas de disfrutar el ocio y las relaciones interpersonales, representa un desafío para el antropólogo y para el historiador, ya que inevitablemente se transforman los antiguos lazos de solidaridad y confianza. En estas condiciones y ante la pérdida de viejas solidaridades, uno de los elementos presentes en la cultura urbana es el miedo.

En la ciudad el miedo está presente con diferentes caras para los diferentes habitantes, dependiendo, en muy buena medida, del lugar que ocupen en la estructura urbana y en las relaciones de poder, pero hay miedos que pueden permear las diferentes capas de la sociedad y tener lugar en todas las clases sociales y tal es el caso del miedo a la violación, de que me ocupé en mi investigación en la ciudad de México. Desde la antropología urbana, llegué a una visión que se puede plantear en una perspectiva de género, la cual no busqué en el inicio pero resultó evidente en el desarrollo y me llevó a analizar una realidad observada. Sobre el tema de la violación en particular, para los hombres existía un miedo a la violencia que, en general se proyectaba como necesidad de protección de sus mujeres cercanas y en las mujeres mostraba dos caras: el miedo a la violencia y el miedo a la vergüenza, perpetuado de hecho en diferentes formas de la convivencia y la educación desde la infancia.

¿POR QUÉ UNA MIRADA DE GÉNERO?

Llevamos muchos años ya hablando de teoría y perspectiva de género y cada vez resulta más natural e ineludible el presentar una visión diferenciada de la realidad según los géneros; hemos ido aprendiendo de las historiadoras que se ocuparon de las mujeres que al hacer la historia sin género se había hecho sólo la historia de algunos hombres. La antropología, al hacer etnografía tenía que ver a las mujeres tanto como a los hombres; sin embargo, se ocupó por mucho tiempo de los temas y papeles importantes para los hombres, muy poco de los asuntos que preocupaban

a las mujeres o que tenían que ver son su situación particular, así como con la de los niños. El cambio más importante dentro de la antropología tuvo que ver con el cambio de la mirada y de la posición del observador o de la observadora, se aceptó la relevancia de asuntos que no se habían considerado antes, entre otros las emociones. En este rubro es importante ver dos asuntos: el miedo a las mujeres y los miedos de las mujeres.

En el extraordinario trabajo *El miedo en Occidente*, de Jean Delumeau[6] hay un apartado dedicado al tema de la Construcción de miedo a las mujeres en Occidente. Siguiendo algunos planteamientos de esta obra, así como los estudios sobre la cultura del honor de Julian Pitt Rivers[7] y mis propias investigaciones sobre el tema,[8] he llegado a la conclusión de que se construye en la ciudad en particular un complejo entramado de relaciones entre hombres y mujeres que trasciende las clases sociales y la posición de cada uno en el medio, que tiene en su raíz más o menos remota ese ancestral miedo de los hombres a las mujeres, en las cuales se ha ido consolidando la vergüenza como forma de autocontrol femenino y la violencia sexual en cualquiera de sus formas como forma de poner en evidencia la supremacía masculina. Quizá así dicho suene excesivamente simplista y poco convincente, no hay aquí espacio para ahondar demasiado en ello, pero recomiendo las lecturas citadas para este fin. Al construir la ciudad se planeó para los hombres el espacio público exterior, para las mujeres el privado y doméstico e históricamente se ha vivido como normal la agresión sexual sobre las mujeres como una forma natural o esperable de control, por parte de la población masculina. Las mujeres no se arredran y continúan desarrollándose profesionalmente, desplazándose por la ciudad según sus necesidades, pero con la espada de Damocles pendiente sobre sus cabezas, con la conciencia de que la violación es algo que puede pasar, con la presencia del miedo en dos formas: el miedo a la vergüenza y el miedo a la violencia.

EL ESCENARIO URBANO

A través de la historia el hombre ha cambiado sus relaciones con el espacio, constituido ya en territorio, y estos cambios en las relaciones con el

[6] Delumeau, *El miedo*, pp. 471-532.
[7] Pitt Rivers, *Antropología*, pp. 127-143.
[8] Escalante Gonzalbo, María de la Paloma, *Violencia*.

espacio significan redefinición de las identidades individuales, grupales y aun, en estos tiempos posmodernos de procesos de globalización, universales. La tierra ha sido manifestación y espejo de culturas, madre y mercancía, proveedora y sepultura.

Podemos hablar de las relaciones entre un conjunto social y su territorio en términos de las relaciones de poder que lo definen y delimitan, de las instituciones con que lo articulan y moldean, de la forma en que se refieren a él y lo integran a su cultura y su cosmovisión, de la forma en que lo transforman y modifican, o de cómo los límites físicos del mismo limitan el juego del poder y las propias relaciones sociales.

El espacio transformado por el hombre, sea por estar modificado físicamente o por estar nombrado y controlado por sus instituciones, es un poderoso mensaje, un conjunto de símbolos que comunican algo de la manera más inmediata. En el momento de posar la vista sobre él sentimos algo, el espacio nos está diciendo algo ante lo que reaccionamos, aun antes de haber racionalizado o decodificado el mensaje de que se trata.

El espacio, tan sólo al transitar por él, provoca sentimientos, que son reacciones ante él como complejo simbólico. Estos sentimientos son diferentes para cada grupo humano, porque el mensaje que cada uno recibe del mismo símbolo es diferente: para algunos el espacio será amable, se sentirán incluidos y contenidos, para otros el espacio será agresivo, se sentirán rechazados o excluidos. Los sentimientos que provoque el espacio a cada grupo humano dependerán de su situación con respecto al conjunto de fuerzas o relaciones de poder que están definiendo cada territorio.

Por tener las características mencionadas, esto es, por transmitir un mensaje que es percibido en un nivel afectivo desde la primera impresión, y por ser una construcción cultural generadora de identidad, es especialmente difícil analizarlo con objetividad. Lo que propongo aquí es leer el espacio apropiado y transformado, como un conjunto simbólico en un momento histórico dado y, de ser posible en su historia y al conjunto o conjuntos sociales que se encuentran en interacción entre sí y con ese territorio, a partir de su propia dinámica y de la dinámica específica de su relación con el espacio. Pienso que sólo de esa manera se podrá llegar al verdadero significado que nos transmite el espacio, porque tiene un sentido especial para cada conjunto de relaciones sociales.

En el caso de las ciudades modernas en general y de la ciudad de México en particular, la red de relaciones y el trazo urbano son muy difíciles de concebir como unidad de análisis; sin embargo, considerándolo desde la perspectiva de las relaciones de poder y sus manifestaciones podemos superar en parte las dificultades. El ámbito urbano es el escenario por excelencia de las relaciones de poder en el mundo moderno; allí se albergan los principales grupos políticos y económicos, allí se toman las decisiones públicas y allí también se encuentra la mayor aglomeración de trabajadores, desempleados y marginados del país. La confrontación entre los diversos grupos es permanente, tangible y cotidiana.

Así pues, el espacio urbano se organiza de tal forma que los papeles que cada uno va a desempeñar estén lo más claros posible; que la preponderancia de los menos sea una realidad inapelable y aplastante para los más. Los espacios urbanos en la sociedad de clases están siempre controlados por la clase dominante y tienden a ser el espejo más contundente de su poder real, mientras que la conquista de esos espacios creados para excluirlos se vuelve un importante reto para los marginados urbanos. La ciudad así concebida se convierte en un polo de violencia estructural; un ámbito en que las relaciones sociales tienen una carga de violencia ineludible.

Por otra parte, desde el momento en que construimos ciudades se comienza la creación de nuevos sujetos sociales, los habitantes de la ciudad, los "urbícolas", como son llamados en la antropología, por más que sean los mismos seres humanos que poblaban los campos y los pequeños poblados en otros tiempos, se transforman al pasar a formar parte de la población de una urbe. Si la tierra de origen era la madre tierra, era el lugar de los antepasados y el paraje cuidado por los seres mitológicos familiares, la ciudad es desde el comienzo un territorio hostil, al que llegamos en orfandad, huérfanos de la madre tierra. A la llegada todo es desconocido y en todo momento agresivo. La tierra cubierta por concreto o pavimento no se siente igual, no parece ser la misma, se tiene que apropiar porque los seres humanos necesitamos tener un referente de pertenencia, pero esa apropiación está mediada por nuevos elementos y, entre otros, por la realidad de las relaciones de poder que asigna lugares distintos a cada uno.

Cuando comienzan los estudios urbanos en antropología lo primero que se hace patente es que ante el crecimiento descontrolado de las

concentraciones humanas las relaciones sociales se transforman y los referentes comunitarios se reemplazan por nuevos referentes. En algunos casos se refiere al lugar, la lengua o la cultura de origen, en otros a la actividad laboral, en otros, simplemente a la coincidencia sobre un espacio de vivienda particular.

En la aldea campesina, en los pequeños poblados, la propiedad de la tierra era determinante para establecer el lugar de cada uno, los propietarios y los siervos, los terratenientes y los asalariados, unos han vivido históricamente a expensas de otros, pero las distancias en las residencias de unos y otros, las escasas oportunidades de proximidad y de convivencia permitían la ficción del aislamiento. Por el contrario, las relaciones de poder de la sociedad urbana tienen la característica particular de ser evidentes en cada momento y en cada actividad que se realice; hay una percepción inmediata y contundente de la diferencia, las bardas, los lujos y las miserias crean escenarios de injusticia flagrante que afectan la vida de todos ineludiblemente. Es desde aquí que unos son dueños y otros no, que unos tienen derechos y son atendidos en función de esos derechos y otros no, pero también es desde ahí que unos viven en situaciones de dominación y otros son dominados, que unos son cuidados por los aparatos del Estado y otros temen a esos mismo aparatos, que unos tienen sus necesidades elementales resueltas y otros no, que unos son hombres, otros mujeres, unos niños, otros viejos, otros jóvenes, todo esto implica diferencias.

TERRITORIALIZACIÓN: MIEDO Y VIOLENCIA

¿Qué es lo que nuestra ciudad produce en nosotros? La hemos construido y nos construye a un tiempo, la definimos y nos define, nuestras contradicciones y complejidad como seres humanos se reflejan en ella como nuestra creación. La ciudad también tiene una historia y la historia nunca es gratuita, tiene un peso que se transmite en diferentes formas en cada cultura, la construcción misma, la estructura de la ciudad nos transmite un mensaje de nuestra herencia histórica y cultural. Hemos visto cómo en la antigua Tenochtitlan había unos con derecho a vivir dentro de la ciudad y otros extramuros, unos en las zonas preferentes del centro, otros lejos, unos pertenecían a ella, otros eran vistos con recelo. La conquista se tiene que mostrar en la estructura de esa misma

ciudad: se demuelen unas estructuras, se destruye un trazado de canales, se construyen nuevos edificios.

Por otra parte, heredamos creencias y valores que no se transforman fácilmente. Occidente construyó un miedo a las mujeres que ha sido bien estudiado, un orden social determinado en función de relaciones de poder, situaciones de raza, creencias, etc., que pervive en nuestros tiempos y tiene manifestaciones específicas. En las formas que toma el miedo y su expresión en la ciudad vemos elementos que son consecuencia de esta herencia cultural.

Al hablar con las personas que participaron en mi investigación observé los espacios, los lugares, las situaciones que generan miedo en ellas; también se podrían llegar a proponer acciones que ayudarían a conjurar el miedo que estas personas sienten en los espacios y situaciones de que hablan, pero ¿qué relación existe entre este miedo y la incidencia real de la violencia?

Las cifras que se pueden obtener sobre las acciones violentas, o más bien los delitos violentos en la ciudad no son más que un referente, no hay forma de obtener cifras precisas. Las únicas fuentes, procedentes de instituciones como el INEGI o la PGR, proporcionan datos sobre los delitos denunciados, y según la clasificación que para ellos es práctica de los tipos de delitos. Para ellos mismos es claro que existe un subregistro muy importante en cuanto a estos datos, ya que estiman que se denuncia en promedio el 30% de los delitos que se cometen y, si nos referimos a la violación, esto se reduce drásticamente, se denuncian entre el 10 y el 15% de los casos.[9]

Otro elemento que es muy interesante señalar, en el que se observa la diferencia entre la subjetividad del miedo y la realidad de los eventos violentos, es la diferencia por delegaciones de la incidencia de delitos violentos. En la gran mayoría de los casos las personas se sienten seguras en sus calles y colonias y temen a las zonas que no conocen, pero, además, existen "mitos" sobre las colonias y delegaciones que son seguras y las que son más peligrosas. Si contrastamos la percepción de la gente con la realidad de las estadísticas, no hay ninguna concordancia.

Los espacios que resultan generadores de miedo para las personas con las que trabajé fueron: o bien los lugares solitarios, o bien los

[9] Sánchez Domínguez, Marcela, *La violencia urbana*, *passim*.

demasiado aglomerados, según el tipo de lugar y la hora del día, pero en general, las personas de clase media más alta temen a las zonas más pobres o de escasos recursos y no se acercarían, si pueden evitarlo, a las colonias de las márgenes de la ciudad; sin embargo, son sus colonias, las zonas céntricas y sus delegaciones (Benito Juárez, Álvaro Obregón, Miguel Hidalgo), precisamente las que muestran mayores índices de criminalidad. Aun más, los hogares y los ambientes familiares, por lo común, son los ambientes en que mayor número de mujeres son víctimas de actos violentos.

Puede parecer desconcertante el hecho de que nuestras percepciones difieran de la realidad, incluso cuando esa realidad es bien conocida, respaldada con estadísticas y difundida por los medios de comunicación. Así, al referirnos a esa renuencia a abandonar prejuicios, por más que una información confiable demuestre su falsedad, es pertinente citar el que se ha llamado teorema de Thomas "si los individuos definen las situaciones como reales, son reales en sus consecuencias". Por tanto, en los estudios del miedo urbano importa sobre todo considerar el sentido que los protagonistas dan a sus circunstancias personales más que a las condiciones objetivas del entorno.[10]

En tanto se va extendiendo y poblando más la ciudad, se da una cercanía mayor entre los habitantes, que no tienen más remedio que tocarse y amontonarse en los transportes y las calles, pero esa cercanía lleva consigo la pérdida del sentido humano original del estar cerca; el contacto transitorio entre los cuerpos en esas situaciones no es indicio de acercamiento entre los hombres, sino al contrario, se establecen nuevas fronteras del yo interior, y se pierde la perspectiva de la humanidad de los sujetos con que nos rozamos cotidianamente.

Así, llevados por la dinámica vertiginosa de la vida urbana se pierde de vista al enemigo, al que nos genera esa sensación no descifrada de enojo y de frustración. La omnipresencia simbólica, manifiesta en la distribución y apariencia de los espacios se olvida, y se generan relaciones casi siempre violentas entre quienes se cruzan por las calles, o tienen cualquier intercambio social en las urbes; respuesta irracional a un malestar crónico.

[10] Merton, *Teoría*, p. 420.

Luis Rojas Marcos, en *Las semillas de la violencia*,[11] encuentra en la propia estructura y modo de vida urbana precisamente esas "semillas de la violencia". Él señala que la vida urbana, con su carga de violencia, ha creado tal tensión en la vida cotidiana que el temor a ser víctima de un ataque brutal gratuito, sin motivo aparente, a manos de un extraño, posee un ingrediente terrorífico especial. Lo espantoso de estas agresiones malignas que ocurren inesperadamente, al azar, es que rompen los esquemas y las hipótesis sobre lo que debe ser la convivencia civilizada. Cuando un inocente cae víctima de la violencia casual todas las premisas establecidas sobre el orden social se desmoronan. El miedo a que en cualquier momento, en cualquier lugar, surja algún enajenado y sin aviso ni explicación nos relegue al olvido, es particularmente horripilante.

Es cierto que estamos en una cultura de fascinación por la violencia, pero en el fondo es cada vez más una cultura de identificación con las víctimas. Es ahí, con las víctimas, donde sentimos que está nuestra identidad secreta. Hoy en día las sociedades occidentales cultivan la violencia de dos formas. En primer lugar, a través de principios, tradiciones o costumbres que justifican actitudes agresivas en la convivencia diaria. En segundo lugar, las conductas aberrantes florecen cuando los valores culturales se desmoronan, los controles colectivos se desintegran y la cultura pierde su función reguladora de la sociedad. Esta situación se produce bajo circunstancias patológicas de desorganización social.

Nuestra sociedad, según Rojas Marcos, ha construido tres firmes racionalizaciones culturales para justificar y defender la agresión verbal y física: el culto al "macho", la glorificación de la competitividad y el principio diferenciador de "los otros". Estas tres disculpas o pretextos para la violencia tienen profundas raíces en la tradición y reflejan valores muy extendidos en nuestra época.

La idea de "los otros" es una de las fuerzas culturales más perniciosas. Su lema implícito, "son diferentes", no aman, ni viven, ni sufren como nosotros, hace posible todo tipo de fanatismos y actitudes intolerantes –xenofobia, sexismo, racismo, homofobia. Al mismo tiempo divide a la sociedad, fomenta políticas sociales mezquinas y en el fondo es una forma de dar permiso para odiar, al identificar a los otros como objetos de agresión aceptables. Por ejemplo, "los odiamos" se convierte en "nos

[11] Rojas Marcos, Luis, *Las semillas*, pp. 16-20 y 187-205.

odian". Esta artimaña psicológica permite negar las propias actitudes intolerantes y tendencias agresoras y culpar a los otros de ellas. La táctica de proyección es el método más conveniente y efectivo para racionalizar los prejuicios, para justificar la agresión y para crear chivos expiatorios.

Los síntomas de una pérdida de control social son mucho más visibles en las ciudades que en las zonas rurales. La razón fundamental es que en las urbes se viven los conflictos sociales más diversos y se desatan las pasiones más intensas. El medio urbano, con sus libertades, sus presiones, su ritmo, su población densa, móvil y variada y con el continuo bombardeo de los medios de comunicación, intensifica el conocimiento y las vivencias del hombre y la mujer. Pero al mismo tiempo aviva y acentúa los conflictos sociales y nuestros dilemas sobre la identidad, el papel que jugamos en la sociedad y nuestra supervivencia. Por estos motivos, las ciudades constituyen un laboratorio ideal, un escenario o escaparate gigantesco que nos permite observar y analizar la naturaleza humana, la evolución de la cultura y los procesos psicológicos y sociales tanto saludables como patológicos.

Sin embargo, los hombres y mujeres en la ciudad no son individuos aislados, todos tienen grupos de referencia, pertenecen a grupos o redes sociales con los que forman "comunidad", aunque se trate de una noción de comunidad muy diferente de la que puede darse en conjuntos sociales simples.[12] Se trata de un grupo de individuos con los que se comparte un código moral, de valores, de sentimientos. Se pueden dar diferentes niveles de identificación o de integración con los grupos de referencia, pero, como característica de la cultura urbana, existe una forma de relacionarse con los miembros de las propias redes o grupos de referencia y otro para con los desconocidos.

La "masa" se deshumaniza, mientras que la "comunidad", como intercambio, permite generalizar normas, moral y hasta sentimientos reconocidos y sancionados. La masificación hace que los otros nos sean ajenos, existe una deshumanización de las relaciones entre desconocidos. Sólo se establece "comunidad" con ciertos grupos (laborales, vecinales, gremiales, etc.) y se crea un código de valores diferente para

[12] Sobre este particular son interesantes los planteamientos de Benedict Anderson en *Comunidades imaginadas*, pp. 23-25.

relacionarse con los miembros de las propias redes y con los "otros", los desconocidos.

Cuanto más inserto e incluido se esté en la ciudad, menor será el ámbito de relaciones con desconocidos totales, menor será la expectativa de comportamientos "inhumanos", es decir, ajenos a mi código de moral-valores-sentimientos; menor será el espacio del miedo.

El miedo, en diversos grados y con distintas manifestaciones es un sentimiento familiar para todo habitante urbano. El "otro", el desconocido, el "inhumano", están tan cerca, la "violencia estructural" propia del medio urbano está tan interiorizada, que ningún sector social escapa a este sentimiento. Los que se creen con "derecho a la ciudad" temen a la masa marginada; los marginados temen a los aparatos controladores y represores de los poderosos, y el miedo sirve para los fines de control político y de mantenimiento del orden.

El miedo, como todos los sentimientos, tiene un lugar en cada código moral y para cada grupo social tiene un contenido diferente; en algunos está "bien", en otros está "mal"; algunos tienen derecho a manifestarlo y otros deben reprimirlo. Actúa de manera diferenciada entre hombres, mujeres y niños; pero es un elemento "democrático" de la cultura urbana. Nos toca a todos, pero no por igual, la especificidad de género y edad, así como la de clase social, es enormemente importante para determinar la forma en que se puede apropiar o no el espacio urbano, la forma y grado en que se percibe la violencia simbólica y real y las formas que toma el miedo.

La ciudad, "máxima expresión de lo humano", como decía Ortega y Gasset, es el crisol en que podemos observar el desarrollo último de nuestra cultura. Es dominio definitivo del hombre sobre la naturaleza, creación de un mundo propio, construido *ex profeso* para posibilitar el máximo desarrollo de nuestras expectativas culturales, cruzado siempre por nuestros valores y nuestras relaciones de poder. La ciudad no miente, al observarla podemos saber exactamente quiénes somos, qué somos. Somos los creadores de ese mundo, sus creadores, sus organizadores, sus habitantes y, así como nuestro grupo cultural, con su historia particular y sus relaciones de poder dadas, construyó este mundo, nuestro propio constructo nos determina y condiciona en la diaria interacción con él y en él.

Nuestra ciudad básicamente es una ciudad para los adultos, con unos pocos espacios reservados a los niños y los niños están en desventaja y en

peligro en todos los demás espacios de la ciudad. Esto se puede observar en todo momento, sin considerar los robos, secuestros y otros abusos por parte de los adultos: nos encontramos con los nombres de las calles demasiado altos –donde los hay– los niños no los alcanzan a leer, sin cruces para peatones, con los tubos de escape de coches y camiones a la altura de sus caras, con los escalones de autobuses y peseros demasiado altos para ellos, etc. El niño sale a la calle y sabe que está en peligro, sabe que no es un mundo construido para él, no necesita que nadie se lo diga, el mensaje está ahí, en la estructura misma de la ciudad y llega directamente al inconsciente, aunque ni siquiera se mencione.

Para la mujer la cosa es similar, aunque un poco más compleja, porque hay una serie de supuestos culturales que se interiorizan a lo largo del proceso de socialización, que son los que hacen que ella sea consciente de que los espacios públicos de la ciudad no son para ella, particularmente no, a ciertas horas.

> Se recomienda a los hombres hacer el siguiente ejercicio: Camine por las calles de una ciudad. Preste mucha atención a cómo va vestido. Asegúrese de que su bragueta no esté abierta, de que su camisa no sobresalga del pantalón, de tener todos los botones abrochados. Mire derecho para adelante. Siempre que se le cruce un hombre aparte la mirada de él y ponga una expresión neutra.
>
> La mayoría de las mujeres aprenden a desarrollar esta maniobra cada vez que salen de su casa. Es una manera de evitar por lo menos algunos de los encuentros que todas hemos tenido con los hombres que decidieron que parecíamos estar en disponibilidad.[13]

La ciudad se construyó partiendo de la base de que las mujeres deben permanecer en sus casas y los hombres salir a trabajar o a lo que quieran. Desde el momento en que la mujer sale de su casa sola, transgrede uno a uno principios aprendidos que se relacionan con la "decencia" de las mujeres. Cuando una mujer se sube a un taxi está a solas con un hombre en su auto, lo que es totalmente incorrecto y la coloca en una situación en que se sabe en peligro. El contacto físico con los hombres está totalmente prohibido, pero es inevitable y abrumador en metro,

[13] Eneke, Timothy, *La violación*, p. 15.

autobuses y peseros. Los anuncios de pinturas, autos, hielo, o mil otras cosas, muestran cuerpos semidesnudos de mujeres en cualquier lugar de la vía pública y, ante ellos, las mujeres "decentes" saben que deben sentir pudorosa vergüenza y que los hombres se pueden sentir "naturalmente excitados", con lo cual nuevamente se tiene conciencia de un riesgo potencial de agresión.

En estos y otros muchos ejemplos se puede ver que el complejo entramado de preceptos y prejuicios culturales y el producto cultural que es la misma ciudad, convergen para crear una sensación de miedo y un sentimiento de ser transgresora y, por tanto merecedora de alguna sanción, para las mujeres. Obviamente se trata de procesos inconscientes o semiconscientes, que racionalmente se niegan, pero que actúan en niveles que se encuentran en lo que se llama el "inconsciente étnico", elementos no racionales que se conectan directamente con la producción de nuestros sentimientos, culturalmente sancionados.[14]

En el trabajo etnográfico y en las entrevistas realizadas con hombres y mujeres sobre percepción y uso de la ciudad, se corrobora abrumadoramente este planteamiento: las mujeres de todas las edades y de diferentes niveles sociales, usan con miedo y con sentimientos de ser transgresoras muchos de los espacios públicos de la ciudad. Esto, complementado con el otro aspecto del análisis, que se desarrolla en el ámbito de la sexualidad y la violencia pero que no puedo dejar de mencionar: las mujeres saben que deben preservarse sexualmente, que en ello se cifra su valor social y su posibilidad de ser respetadas y saben que serán agredidas en su sexualidad como castigo a esa transgresión en el uso de espacios públicos. Saben que se exponen a las agresiones verbales con alusiones sexuales, al abuso en contactos con connotación sexual y, a la omnipresente amenaza de la violación.

Tras algunas observaciones sobre el espacio público urbano y el valor y significación de la sexualidad en nuestra cultura, se puede concluir que es heroico el que las mujeres aún salgan a la calle, con todo y las limitaciones impuestas y autoimpuestas en este salir a la calle. La cultura de usos del espacio, la presencia de victimarios, los procesos de socialización diferenciados entre niños y niñas, ayudan al mantenimiento de

[14] Aubrie, Marión, "Etnosiquiatría", conferencia dictada en la ENAH, México, 1996.

este elemento característico de nuestra cultura urbana y son claramente patentes en los "mapas mentales" de cada uno, en las rutas, horarios y usos de la ciudad que cada cual puede permitirse.

ALGUNAS CONSIDERACIONES FINALES

A pesar de que el trabajo no se refiere expresamente a la coyuntura actual, no puedo sustraerme, al tratar el tema de las formas del miedo en la ciudad, a la realidad actual de un verdadero escenario de terror, incluso paranoia colectiva, omnipresencia del tema de la seguridad, el miedo y la violencia en la ciudad de México. De lo que aquí he presentado saco algunas conclusiones que podrían ser aplicables a la situación que vivimos: la inseguridad y la violencia no son nuevas en nuestra ciudad, no son iguales para todos y no son gratuitas. La ciudad se ha construido históricamente como un polo de violencia, la situación de injusticia y marginación social flagrante genera necesariamente una reacción de violencia. Los aparatos represivos y de control policiaco pueden ser tan fuertes y amplios como se quiera y no terminarán con el miedo, acaso lo incrementarán, aquellos a cuyo servicio están serán cada vez más dependientes, aquellos contra quienes se dirigen se fortalecerán cada vez más en el odio y resentimiento social y la dependencia de la sociedad hacia el Estado que se supondría que debería proveer la seguridad aumenta. Los ciudadanos se autorregulan y además permiten la injerencia del Estado en ámbitos absolutamente privados, hasta en el modo de vestir o circular o cuidar a los hijos, todo en aras de la "seguridad", o sea de mitigar el miedo, mientras se acepta que la situación de desigualdad social continúe y aún se amplíe la brecha social.

Nuestra historia y nuestra cultura nos han traído hasta aquí. El trazado y la distribución de la ciudad hablan de injusticia y, por tanto, de violencia estructural. Nuestra cultura en varios sentidos nos habla de discriminación de las mujeres, invisibilidad de los niños y los ancianos. Las formas de habitar la ciudad nos hacen perder la cercanía con otros seres humanos, nos dejan solos, aunque pegados a los demás. Las estrategias de seguridad parecen apuntar a la atomización y la desconfianza de la población. Cuando comenzó el crecimiento de las ciudades modernas se creaban comunidades dentro del medio urbano, aún hoy los migrantes de algunas regiones lo hacen y entonces se dan redes de

solidaridad y confianza que ayudan a cuidarse y sobrevivir. En la actualidad se nos pide no confiar en nadie, nos vamos aislando y quedando solos y dependemos de unos cuerpos de "seguridad" en los que nadie confía en realidad. Quizá el recordar la historia y analizar la forma en que creamos estas relaciones que hoy nos generan el miedo pudiera ayudar a reconstruirlas y a recuperar el sentido de comunidad y la seguridad para habitar la ciudad.

REFERENCIAS

Anderson, Benedict Ronald O'Gorman, *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993.

Aubrie, Marión, "Etnosiquiatría", conferencia dictada en la enah, México, 1996

Chueca Gotia, Fernando, *Breve historia del urbanismo*, Barcelona, Siglo XXI, 1972.

De Gortari Rabiela, Hira y Regina Hernández Franyuti, *Memoria y Encuentros. La Ciudad de México y el Distrito Federal (1824-1928)*, México, Departamento del Distrito Federal, Instituto Mora, 1988.

Delumeau, Jean, *El miedo en Occidente*, Madrid, Taurus, 1989.

Eneke, Timothy, *La violación y los hombres*, Buenos Aires, Ed. Abril, 1984.

Escalante Gonzalbo, María de la Paloma, *Violencia, vergüenza y violación. ¿Cómo se construye el miedo en la ciudad?*, México, inah, 2007.

Escalante, Pablo (coord.), "Mesoamérica y los ámbitos indígenas de la Nueva España", t. I, *Historia de la vida cotidiana*, vol. I, México, fce, 2007.

Hannerz, Ulf, *La exploración de la ciudad*, México, fce, 1986.

Merton, Robert K., *Teoría y estructura sociales*, México, fce, 1964.

Pitt Rivers, Julian, *Antropología del honor o política de los sexos*, Barcelona, Grijalbo, 1979.

Rojas Marcos, Luis, *Las semillas de la violencia*, Madrid, Espasa Calpe, 1995.

SÁNCHEZ DOMÍNGUEZ, Marcela, "La violencia urbana y su expresión territorial: el caso de la Ciudad de México", tesis para obtener el grado de maestra en estudios urbanos, CEDDU, El Colegio de México, 2002.
WIRTH, Louis, *El urbanismo como modo de vida*, Buenos Aires, Ediciones 3, 1968.

SEGUNDA PARTE

IDEOLOGÍAS, ESTRATEGIAS Y MIEDOS

ES POR METER MIEDO A LOS HOMBRES: EL MIEDO AL INFIERNO EN EL SIGLO XVI NOVOHISPANO

*Alfredo Nava Sánchez**

> Trate de la malicia de los pecados, de las penas y tormentos que a ellos suceden, de la memoria de la muerte y juicio final, porque los hombres, según es grande la malicia humana, usan tan mal de la misericordia de Dios, que de ahí toman alas para pecar. Y por esto se ha de inclinar más el predicador a terrores y amenazas y espantos que a blanduras y misericordias; porque, sin duda, por esta vía hará más provecho y reformará a los pecadores, que es forzándolos a que dejen sus pecados, espantándolos con la muerte, juicio e infierno.
> Fray Diego de Estella, *Modo de predicar y modus concionandi*

INTRODUCCIÓN

Era el año de 1565 en la ciudad de México, Juan Cellerino, alguacil y fiscal mayor del arzobispado de México, presentó ante el tribunal del Santo Oficio al mestizo Juan Flores, arriero de la ciudad de México, a quien acusaba de mal cristiano y de hombre "que siente mal la fe católica".[1]

* Programa de Doctorado, Centro de Estudios Históricos, El Colegio de México.

[1] Archivo General de la Nación, México (a partir de aquí AGNM), Inquisición, vol. 5, Exp. 7, f. 156.

Según Beatriz Martín, esposa del acusado, de los catorce años que llevaban casados sólo una vez vio a Juan confesarse, a pesar de que en varias ocasiones durante este tiempo intentó llevarlo al convento de santo Domingo, en la ciudad de los Ángeles, para que lo hiciera. En algún momento casi lo logró, sin embargo, una vez "entrados que fueron en la dicha yglesia entraron por una puerta de ella y el susodicho se salió por la otra diziendo que no se quería confesar".[2]

La aversión de Juan a confesarse salía a flote cada vez que un sacerdote se acercaba con la intención de aplicarle el sacramento de la penitencia. En una ocasión, su esposa aprovechó que estaba enfermo para llamar a un sacerdote que lo confesara, pero nada más saberlo Juan "se lebanto de la cama y se fue por la cibdad y nunca quiso que lo confesasen".[3] Beatriz lo reprendía y le insistía que era necesario que se confesara, pues de no hacerlo sería excomulgado y estaría condenado al infierno, a lo cual su marido respondía que no había infierno ni excomuniones, y que si hablaban de ellos era por meter miedo a la gente, pero en realidad no los había.[4]

Al mestizo se le acusaba de "mal católico" no sólo por lo anterior, también tenía actitudes opuestas a las prácticas religiosas de su esposa. Como una vez que le pidió que quitara de su vista una imagen de la virgen y otra de san Juan porque le hacían pecar, a lo cual Beatriz, "con lágrimas en los ojos", obedeció, las puso en una caja y las regaló a una de sus hermanas. En otro momento, el mestizo le reprochó sus idas a misa diciéndole que "…las putas no van a misa y a la iglesia", y que si rezaba en la casa le quebraría la cabeza.[5] Juana, la hija del matrimonio, ratificó lo dicho por su madre, sólo agregó un pequeño detalle a la prohibición de Juan para que Beatriz fuera a la iglesia, pues recuerda que su padre había dicho "…que la iglesia no se hizo para ir a ver a Dios sino a los hombres que van a ella".[6]

Estos antecedentes sirvieron al fiscal Juan Cellerino para centrar su acusación en el desparpajo y libertad con que el mestizo negaba el valor y, sobre todo, el poder espiritual de la confesión, la misa y las imágenes.

[2] AGNM, Inquisición, vol. 5, Exp. 7, f. 156.
[3] AGNM, Inquisición, vol. 5, Exp. 7, f. 156.
[4] AGNM, Inquisición, vol. 5, Exp. 7, f. 156.
[5] AGNM, Inquisición, vol. 5, Exp. 7, f. 156.
[6] AGNM, Inquisición, vol. 5, Exp. 7, f. 157.

No le cabía duda que se trataba de un hombre sin el mayor respeto a la institución eclesiástica y sin temor de Dios.

Son pocos los casos de personas que en el XVI novohispano pensaran igual que Juan. En aquellos años, decir que el infierno era sólo una invención para meter miedo equivalía a deslegitimar las palabras de los sacerdotes y, por lo tanto, de la religión católica en general. Tomando en cuenta esto, el alguacil entendía que el problema con el mestizo no era que no se confesara, sino la posibilidad de que pudiera convencer a otros que el infierno sería sólo un artilugio para mantener controlada a la gente.

A partir del caso de Juan Flores, me propongo indagar sobre el miedo al infierno que la iglesia católica del siglo XVI promovió entre sus fieles. ¿Por qué era común tener miedo al infierno? ¿Qué características tenía para causar temor? Por otra parte, he recurrido a fuentes que rebasan los límites geográficos de la Nueva España porque el pensamiento de frailes y clérigos novohispanos, los encargados de tratar este tipo de asuntos, era hispano y católico, es decir, pertenecía a una tradición que compartía posturas sobre ciertos temas y el caso del infierno no era la excepción.

EL MIEDO

Cuando se hablaba del miedo en el siglo XVI en realidad se hacía en un sentido no muy diferente al que se utiliza hoy en día. Valgan los siguientes ejemplos para comprobarlo.

En su crónica sobre la conquista de México, Andrés de Tapia utiliza la palabra miedo para referirse a la actitud que los indios tenían al ver a los españoles: "[…] otro día estando en un navío el que esta relación da e otros ciertos gentileshombres, vieron venir por la mar una canoa, que así se llama, que es en lo que los indios navegan, y es hecha de una pieza de un árbol cavada, e reconociendo que vinie a tomar tierra en la isla, salieron del navío en tierra, e por la costa se fueron lo más encubiertamente que pudieron, e llegando adonde la canoa quería tomar tierra, e la tomó, vieron tres hombres desnudos, tapadas sus vergüenzas, atados los cabellos atrás como mujeres, e sus arcos e flechas en las manos, e les hicimos señas que no oviesen miedo, y el uno de ellos se adelantó, e los dos mostraban haber miedo y querer huir a su bajel […]".[7]

[7] Tapia, *Relación*, p. 48.

Covarrubias, en su *Tesoro de la lengua castellana*, retoma este significado y agrega otras características: "Hay un miedo que suelen tener los hombres de poca constancia y cobardes; hay otro miedo que puede caer en un varón constante, prudente y circunspecto. Esto declara bien la ley de la Partida, ley 7, tít. 33, partida 7, que dice así: 'Otrosí decimos que metus en atín tanto quiere decir en romance como miedo de muerte o de tormento de cuerpo o de artimiento de miembro o de perder libertad, e las otras cosas por que se podría amparar, o deshonra para fincar infamado; e de tal miedo como este, e de otro semejante, fablan las leyes deste nuestro libro cuando dicen que pleito o postura que home face por miedo non debe valer. Ca por tal miedo non solamente se mueven a prometer o facer algunas cosas los homes que son flacos, mas aun los fuertes. Mas aun a otro miedo que non fuese de tal natura, al que dicen vano, non excusará al que se obligase por él'".[8]

De acuerdo con el *Diccionario de Autoridades* de 1734, el miedo era "una perturbación del animo originada de la aprehensión de algún peligro o riesgo que se teme o recela".[9] Definición muy similar a la del término temor, que se usaba frecuentemente como sinónimo de miedo. Así, temor era: "una pasión del animo, que hace huir, o rehúsa las cosas que se aprehenden dañosas, arriesgadas o peligrosas".[10]

No obstante, fue Aristóteles el que estableció la columna vertebral de las definiciones anteriores. En la *Retórica* dice del temor: "sea, pues, el temor, cierto pesar o turbación por la imaginación de algún mal venidero, destructivo o aflictivo; pues no todos los males se temen, como si alguien será injusto o torpe, sino cuantos significan grandes pesares o destrucciones; y éstos, si se manifestaren no lejos, sino con inminencia, de manera que van a suceder".[11]

En consecuencia, una de las primeras conclusiones a las que puede llegarse es que el miedo era considerado una perturbación o una pasión del ánimo (es decir, del alma) provocada por el conocimiento de un peligro inmediato o posible. Sobre las pasiones Aristóteles dice que: "son a causa de cuantas, cambiando, se diferencian respecto a los juicios; a las

[8] Covarrubias, *Tesoro de la lengua castellana*.
[9] *Diccionario de Autoridades*.
[10] *Diccionario de Autoridades*.
[11] Aristóteles, *Retórica*, p. 82.

cuales sigue pena y placer; como ira, compasión, temor y tantas otras cosas semejantes, y las contrarias a éstas".[12]

Considerando lo dicho por Juan Flores, es posible decir que esta pasión tenía la peculiaridad de que podía ser provocada. En más de una ocasión, los testigos declararon que el arriero se refería a que la gente hablaba del infierno sólo para meter miedo: "y por que le dizen que se confiese dize que esta descomulgado dize no ay descomuniones que las gentes lo dizen por *meter* miedo y asi mesmo le dizen sabe que os yreis al infierno y dize que no ay infierno y por poner miedo lo dizen…". Aquí el termino meter significaba ocasionar o motivar alguna cosa.[13] En consecuencia, puede concluirse que existía un conocimiento concreto de aquello que provocaba el temor. Los estudiosos contemporáneos del tema dirían que se tenía plena conciencia de los objetos del miedo, es decir, de aquello que desencadenaba el desorden en el alma.

Como en la mayoría de las pasiones, los objetos del miedo eran variados, podían ser creencias o situaciones consideradas portadoras de algún mal o daño. Por ejemplo, en la *Relación de las cerimonias y rictos y población y gobernación de los indios de la provincia de Mechuacan*, existe una escena en la que los españoles comprenden que se les quiere poner miedo sólo por ver lo que sucede a su alrededor: "Desde a poco, vinieron tres españoles con sus caballos y llegaron a la cibdad de Mechuacán, donde estaba el cazonci y rescibiólos muy bien y diéronles de comer, y envió el cazonci toda su gente entiznados a caza muy gran número de gente, por poner miedo a los españoles y con muchos arcos y flechas, y tomaron muchos venados, y presentáronles cinco venados a los españoles, y ellos le dieron al cazonci plumajes verdes, y a los señores".[14]

De esto se deduce que la experiencia personal sobre lo que se consideraba peligroso o que traía algún tipo de mal, físico o moral, determinaba, en gran medida, lo que producía miedo. De aquí que algunos filósofos

[12] Aristóteles, *Retórica*, p. 70. Actualmente existe cierta coincidencia entre lo que en aquellos tiempos se entendía como pasión y lo que hoy entendemos por emoción. Sin embargo, este término no apareció en el *Diccionario de Autoridades* hasta el año de 1848 con este significado: "Cualquier perturbación o efecto desordenado del ánimo". Sólo por respetar la palabra utilizada en el siglo XVI, en este trabajo me refiero al miedo como una pasión y no como una emoción.

[13] *Diccionario de Autoridades*.

[14] *Relación de las cerimonias y rictos*, p. 264.

llamen a esta forma de abordar las pasiones cognoscitiva, ya que es partir de un conocimiento previo que puede deducirse el tipo de pasión que se experimenta.[15]

Es precisamente de esta condición de la cual se deriva la historicidad del miedo, ya que las situaciones o creencias que lo causan no han sido las mismas a lo largo del tiempo.

EL INFIERNO

El infierno, según Alberto Magno, era un lugar situado en el centro de la Tierra al cual llegaban los pecadores después de morir para pagar por los males cometidos en vida. Los condenados eran aquellos que habían incurrido en pecados mortales; los veniales y el pecado original no implicaban, necesariamente, los castigos infernales. Una vez ahí, los pecadores eran sometidos a tormentos y castigos tanto del cuerpo como del alma.

De acuerdo con Dante, las diversas formas en que el pecador se había apartado del camino de Dios se correspondían con las torturas que les eran impuestas. Por ejemplo, los iracundos se desgarraban a mordiscos entre sí, en vida reprobaron la piedad y ahora era imposible compadecerlos.

Al mismo tiempo, existía la idea de que en general todos los pecadores estaban destinados a arder en el fuego eterno, un sermón francés del siglo XVII dice: "Los que allí se hallan sumergidos arden sin cesar, aunque ni un solo pelo de su barba ni un cabello de su cabeza se destruya ni se acorte. El fuego se adhiere a su alimento sin descanso y sin consumirlo […] ¡Oh dolor! Si cualquier pequeño trozo de mí mismo, mi oreja, por ejemplo, fuera presa de las llamas, ¡cómo gritaría sufriría y saltaría! ¿Cómo reaccionarán, pues los desventurados cuando no sólo un dedo, sino la mano, el brazo, los hombros, su cuerpo entero arda en el fuego eterno?"[16]

[15] Olbeth Hansberg dice que según la definición aristotélica de pasión, es necesario el conocimiento previo del bien, es decir, tener conceptos sobre algo. De lo cual, alguien tendrá cierta pasión a partir de tener ciertas creencias sobre lo que esa pasión provoca. Hansberg, *La diversidad*, p. 42. Jon Elster parece explicarlo mejor, incluso, prefiere el término impresión al de creencias. Elster, *Alquimias*, p. 79.

[16] Julien de Vezelay, *Sermons*, citando en Minois, *Historia de los*, pp. 200-201.

MIEDO AL INFIERNO, MIEDO AL DOLOR

Una de las imágenes más recurrentes sobre el infierno era la del lugar en donde predominaban los tormentos físicos para pagar los males cometidos en vida. San Agustín escribió en su *Ciudad de Dios* que en el infierno la naturaleza subsistiría para que por siempre se experimentara dolor,[17] que en este caso sería sinónimo del desvío moral en el cual se había incurrido.[18] No se trataba ya de una penitencia que buscara acercar a Dios, este dolor no tenía como objetivo la salvación, era eterno.[19] De aquí que se le temiera y se le tratara de evitar a través del cumplimiento de las normas religiosas.

Por otro lado, los estrategas militares hispanos eran muy conscientes de que las "crueldades" eran un medio efectivo de provocar miedo al enemigo. Fray Diego de Landa explica por qué se utilizó la violencia en la conquista de Yucatán: "Que los españoles se disculpaban con decir que siendo pocos no podían sujetar tanta gente sin meterles miedo con castigos terribles, y traen a ejemplo la pasada historia de los hebreos a la tierra de promisión en que se cometieron grandes crueldades por mandato de Dios".[20]

El infierno y su repercusión corporal era tema común en los textos de la época.[21] Fernán Pérez de Oliva hace una descripción extraordinaria del

[17] San Agustín, *La ciudad de Dios*, citado en Delumeau, *La confesión y*, p. 418.

[18] "El dolor es una figura incisiva del mal. Constantemente recuerda la fragilidad moral del hombre", Le Breton, *Anthropologie*, p. 104.

[19] "Y los que allá están para siempre serán atormentados, que es la cosa que más deve mirar el temor para della comprar espanto y miedo de ofender al que no solamente puede echar el ánima y el cuerpo en el infierno, mas justamente los atormentará sin darles algún descanso ni fin, lo qual es la cosa de que el temor se deve más espantar y traer la mercaduría del miedo de las cosas dichas metida en los huessos, viendo la pena sin descanso y la muerte sin muerte, pues muriendo nunca mueren; y la vida sin vida, pues biviendo siempre mueren; y viendo el fuego que siempre arde, y el frío que del fuego no se favorece, y el gusano que siempre roe y los carcome de dentro; el humo causador de lágrimas; el hedor tan renovado que, siempre, como de nuevo atormenta; las tinieblas espantosas en que aún no se conocen; el espanto que unos a otros se causan; los lazos en que todos caen; los martillos que a todos hieren; la pobreza sin remedio; la pestilencia sin medicina; la hambre con que se comen sus miembros sin se hartar; la sed con que se quieren bever la sangre", Osuna, *Segunda parte del*, f. 55v.

[20] Landa, *Relación*, p. 107.

[21] No sólo en España, sino en el mundo occidental en general.

proceso de deterioro del cuerpo del que acaba de fallecer, pero también subraya que las consecuencias pueden ser peores si se llega al infierno:

> Allí le vienen dolores crueles, allí turbaciones; allí le vienen suspiros con que mira la lumbre del cielo que va ya dexando, y con ella los amigos y parientes y otras cosas que amava, acordándose del eterno apartamiento que dellas ha de tener. Hasta que los ojos entran en tinieblas perdurables en que el alma los dexa, retraída a despedirse del seso y el coraçón y las otras partes principales do, en secreto, solía ella tomar sus plazeres. Entonces muestra bien el sentimiento que haze por su despedida, estremesciendo el cuerpo y, a vezes, poniéndolo en rigor con gestos espantables en la cara, do se representan las crudas agonías en que dentro anda entre el amor de la vida y temor del infierno; hasta que la muerte con su cruel mimo la desase de la entrañas. Así fenesce el miserable hombre, conforme a la vida que antes pasó.[22]

Después de morir, el cuerpo y el alma de los condenados al infierno sufrían la misma suerte. El catecismo utilizado por los franciscanos en la Nueva España para adoctrinar a los indios era muy claro: "… y dícese pecado mortal por cuanto mata el alma y el cuerpo, y porque padecerá pena eterna el que lo cometiere…", más adelante vuelve al tema: "…y también por cometerlo perdemos el cuerpo y el alma para siempre…"[23] En *El Crótalon de Cristóforo Gnofoso*, Cristóbal de Villalón afirma que el alma sufre en el infierno el mismo género de tormentos que padece el cuerpo, ya que esto ordena y manda Dios para mayor castigo.[24] La insistencia en que el cuerpo sería condenado junto con el alma representaba una forma de enfatizar la presencia del dolor físico en el más allá: "Perdida el alma por muerte eterna, piérdese el cuerpo juntamente con ella, de lo qual no se ha de tener pequeño dolor, por no ser más de una sola ánima".[25]

Estos tormentos se traducían en imágenes que indagaban en el conocimiento que la gente tenía sobre el dolor. Fray Juan de Dueñas, nuevamente, lo ilustra muy bien: "Cierta cosa es que muy mayor dolor,

[22] Pérez de Oliva, *Diálogo*, p. 134.
[23] *Códice Franciscano*, p. 42.
[24] Villalón, *El Crótalon*, p. 366.
[25] Dueñas, *Espejo*, p. 193.

sin comparación alguna, siente uno quando es herido en alguna llaga que tiene en su cuerpo, que no quando es herido en la parte sana y donde no tiene llaga alguna. De donde dize Scoto que el dolor del infierno es intensíssimo, porque se buelve en sí mesmo y assí los dañados peccadores sentirán inmensos dolores en todo su cuerpo y en todos los miembros de su cuerpo. De tal manera que se pueda dezir de cada uno de los dañados peccadores, aquello que está scripto en el libro de Job: Iob.15. 'Sobrevino en él toda manera de dolor'".[26]

Al ser el dolor una experiencia que comparten todos los seres humanos, la intención de la Iglesia era hacer comprensible su idea sobre el miedo, se buscaba que la gente recordara uno de sus peores dolores y lo relacionara con los que sufriría en el infierno. Es por esto que en las descripciones eclesiásticas sobre el infierno abundan escenas sobre el sufrimiento del cuerpo, ya que de esta manera se tendía una línea entre la vida presente del fiel y su posible destino después de la muerte.

En el caso del arriero Juan Flores parece que este miedo no existía. Por lo menos esto puede concluirse si se piensa que el miedo al infierno se reducía sólo a evitar los tormentos corporales, sin embargo, la Iglesia también lo promovió como una forma de "despertar a Dios", pues se pensaba que las advertencias y la empatía sobre los tormentos infernales eran buenos motivos para tratar de evitar el pecado.

EL MIEDO AL INFIERNO, UNA VIRTUD CRISTIANA

Para la iglesia católica el miedo no sólo era una imagen terrible sobre el sufrimiento después de la muerte, también era posible aprender actitudes y, aun más, virtudes de buena cristiandad del miedo al infierno. Los místicos españoles del siglo XVI veían en el temor al infierno una herramienta menor y hasta burda comparada con el amor debido a Dios, sin embargo, aceptaban su eficacia para defender la virtud, debido a que representaba una buena prueba para mantenerse apartados de los embates del demonio.[27]

Fray Luis de Granada, en su *Libro de la oración y meditación*, decía: "La consideración de las penas del infierno es en gran manera provechosa

[26] Dueñas, *Espejo*, p. 126.
[27] Minois, *Historia de los*, p. 284.

para muchas cosas. Lo primero, para movernos a los trabajos y asperezas de la penitencia, como se movía el bienaventurado sant Hierónimo, el cual dice de sí mismo que, por el gran miedo que había concebido de las penas del infierno, se había condenado a hacer tan áspera penitencia como él allí describe que hacía morando en el desierto".[28]

El miedo concebido a partir de estos parámetros provocaba que el creyente despreciara aquello que le perjudicaba y se sometiera a las disciplinas que la Iglesia le ofrecía para salvarse. Los *Ejercicios espirituales* de Ignacio de Loyola son buen ejemplo de ello, el quinto ejercicio de la primera semana tiene como objetivo la meditación en torno al infierno. San Ignacio pedía imaginarlo como un lugar ancho, largo y profundo, un tipo de oquedad en el centro de la tierra. En lo que llamó "petición", se cumple lo que he venido diciendo acerca del provecho del miedo al infierno, en ésta decía que hay que "pedir a Dios conocimiento intimo y horror grande de las penas que padecen los condenados, para que si por mis culpas me olvido de su amor, al amenos el temor de caer en aquellas penas me retraiga de pecar".[29] El siguiente ejercicio consistía en imaginarse las escenas del infierno descritas más arriba, en esta parte cada uno de los sentidos debía percibir lo desagradable del lugar: la vista se dirige a los desdichados que se retuercen en las llamas, "los ojos desencajados y el aspecto horrible"; se oyen los llantos, aullidos y maldiciones; el olfato percibe el humo, azufre y hedor; el gusto se dedica a las amarguras, lágrimas y hieles de los condenados, y el tacto siente las llamas con las que se queman los condenados. De la práctica de estos ejercicios se derivaba la recompensa: "Bendito seáis eternamente, Salvador mío, que por vuestra inmensa bondad me habéis librado de la eterna condenación. Ya que conozco el peligro en que me puse, tiemblo de pies a cabeza, pero también me siento alentado a confiar en Vos, viendo vuestra gran misericordia para conmigo […] Reconozcan, por fin, los hombres vuestra piedad, confesando que ninguno se puede salvar sin Vos, y que todos llegarían al puerto de la bienaventuranza si os adorasen y siguiesen como luz del mundo y única vida nuestra".[30]

[28] Granada, "Libro de la oración y meditación", en *Obras*, p. 195.

[29] Ignacio de Loyola, *Ejercicios espirituales*, citado en Minois, *Historia de los*, p. 283.

[30] Ignacio de Loyola, *Ejercicios espirituales*, citado en Minois, *Historia de los*, p. 283.

Desde esta perspectiva, el miedo era una forma de alejar al fiel de la conducta pecaminosa. No obstante, el tenerlo no significaba limpiarse del pecado, era únicamente un paso para llegar a un medio que sí lo hiciera.

EL MIEDO AL INFIERNO Y LA CONFESIÓN

Una vez que se tomaba conciencia de lo que deparaba el infierno surgía la necesidad de evitarlo; al respecto los sacerdotes subrayaban que la única vía para hacerlo era acercarse a Dios. Lo cual suponía una serie de prácticas por las que se tenía acceso al perdón de los pecados. En el caso de Juan Flores estas prácticas eran innecesarias, pues al rechazar la existencia del infierno también rechazaba los remedios para evadirlo. De aquí su aversión a la confesión; precisamente, uno de los medios que la Iglesia ofrecía para limpiarse del pecado y evitar el infierno.

Fray Gerónimo de Mendieta proporciona un buen ejemplo de los peligros que podía acarrear el no confesarse. Se trata del caso de un indio de Cholula que solía ser buen cristiano, pero un día cayó gravemente enfermo y después de dos días se encontraba a punto de morir. A pesar de esto, fue a la iglesia en donde encontró a un sacerdote que le preguntó por qué venía en ese estado, a lo cual el indio contestó:

> …que a reconciliarse, porque se quería morir. Y después de confesado, descansando un poco dijo que había sido llevado su espíritu a ver las penas del infierno, a do del grande espanto, había padecido mucho tormento y grandísimo miedo. Y cuando esto padecía, de la memoria de lo que contaba temblaba y estaba como atónito. Y dijo que en aquel lugar espantoso se levantó su ánima a llamar a Dios y pedirle misericordia, y que luego fué llevado a un lugar de mucho placer y deleite, y le había dicho el ángel que lo llevaba: "Benito, Dios quiere haber misericordia de ti; ve y confiesa tus pecados, y aparéjate, que aquí has de venir por la clemencia de Dios".[31]

La confesión era una forma de restituir la esperanza de la salvación y calmar la angustia que originaba el miedo al infierno. Por esto el catolicismo promovía entre sus confesores recibir a los fieles de forma amable y tranquilizadora, fray Toribio de Benavente "Motolinia" decía que lo

[31] Mendieta, *Historia*…, p. 135.

que atrae a los pecadores a la penitencia es la misericordia y bondad de Dios.[32] Por otro lado, para Vicente de Paul no había pecado, por más grande que fuera, que Dios no perdonara: "Aunque fueseis más negros que el carbón, con la confesión y la absolución os volveréis más blancos que nieve. La confesión es el azote de los demonios, los arruina. Cierra la entrada del infierno y abre al pecador la del paraíso".[33]

Pensar en sentido contrario podía considerarse una herejía, por lo menos así sucedió con Gonzalo de Ávila, vecino de Tampico, quien en 1569 fue acusado ante la Inquisición por decir que Dios no perdonaría sus pecados. De acuerdo con uno de sus delatores, Gonzalo dijo que iría directamente al infierno porque sus pecados eran muchos y Dios no los podía perdonar, a lo cual sus compañeros respondieron: "…no digas eso que nuestro señor es misericordioso y os puede perdonar a vos y a todo el mundo por muchos pecados que hayáis fecho, y él entonces respondió, no señor, no se hable más en eso que yo he de ir al infierno y no me puede perdonar… y nunca se quiso retraer de ello, de lo cual quedaron todos escandalizados".[34]

Siempre y cuando la confesión estuviera acompañada de un arrepentimiento verdadero el perdón se hacía efectivo. El manual de confesores de fray Juan Bautista exhortaba a los sacerdotes a que preguntaran a los indios: "¿Sabes que por la confesión y absolución acompañada de dolor y arrepentimiento de los pecados, y firme propósito de no volver a cometerlos, nos perdona Dios nuestras culpas y pecados?"[35] En el mismo texto se encuentran frases como esta: "Desconsuela ver que parece que vienen algunos naturales a este sacramento de la penitencia sin dolor ni arrepentimiento de sus pecados".[36]

La absolución era el medio por el que el cristiano recobraba la tranquilidad, era aquello que restituía el orden trastocado por el temor al pecado, es decir, a la condena infernal. Según el catecismo del concilio de Trento, los motivos que llevaban al pecador a confesarse eran amargos, pero lo que se obtenía de ello era dulcísimo. Se trataba de una reconci-

[32] Benavente, *Historia de los Indios*, p. 129.

[33] Jeanmarie, *Sermons de saint Vincent de Paul, de ses cooperateurs et successeurs inmediats pour les misiones des campagnes*, citado en Delumeau, *La confesión y*, p. 39.

[34] AGNM, *Inquisición*, vol. 10, Exp. 9, 1569.

[35] Baptista, *Advertencia*, f. 39.

[36] Baptista, *Advertencia*, f. 20.

liación que "va seguida ordinariamente, en las personas que reciben ese sacramento con piedad y religión, de una grandísima alegría interior y de un grandísimo reposo de conciencia".[37]

SIN MIEDO AL INFIERNO: UN DELITO, UNA ENFERMEDAD

En la sociedad novohispana aquellos que mostraban indiferencia al infierno eran considerados delincuentes o enfermos, lo que los marginaba del común de la gente. No hay que olvidar las palabras que en la época se utilizaban para calificar a personajes como Juan Flores: "mal cristiano y hombre que siente mal la fe católica, que ha cometido y comete graves y atroces delitos y es digno de gran punición y castigo".[38] Por eso el fiscal pedía: "que avida ynformacion de lo susodicho y preso lo condene a las mayores y más graves penas que leyes y prematicas de estos reynos hallare establesidas a semejantes delinquentes los quales mande executar su persona y bienes".[39]

En aquella época la estabilidad social era posible gracias a que, en gran medida, todos contribuían a mantener el orden impuesto por la moral emanada de la iglesia católica. De aquí que el miedo al infierno debía ser una cualidad generalizada entre los habitantes novohispanos. Todavía más cuando era éste lo que incitaba a los pecadores a pedir la intercesión sacerdotal, la cual representaba la única vía autorizada para mitigar y atenuar el peligro de morir en pecado. Así, se legitimaba una jerarquía política y social que tenía como rectora máxima la palabra de Dios, predicada por los sacerdotes y defendida por los soberanos seculares. Por lo tanto, decir que la existencia del infierno se reducía sólo a provocar miedo era afirmar de manera frontal que las leyes eclesiásticas mentían.

Sólo un enfermo o un inconsciente podía ser capaz de negar la existencia real del infierno, por esto en la defensa de Juan Flores se argumentó que las palabras por las que había sido acusado eran las de la inconsciencia: "[…] esta claro y por espirencia se [h]a visto y es

[37] *Le Catéchisme du concile de Trente*, citado en Delumeau, *La confesión y*, p. 42.
[38] AGNM, Inquisición, vol. 5, Exp. 7, f. 155.
[39] AGNM, Inquisición, vol. 5, Exp. 7, f. 162.

notorio que quando un onbre esta con gran fiebre y calentura y dolor de costado como yo estaba que no advierte a lo que haze ni dize pues esta privado de su juicio natural como yo lo estaba […]".[40] El mestizo argumentaba que, como era de todos conocido, en su estado no podía controlar lo que hacía o decía, por lo que era imposible tomar sus palabras como materia de delito, pues "es de locos e ynocentemente dicho y fecho […]".[41]

En consecuencia, pedía que lo tomaran por inocente y libre de cualquiera de los cargos, y agregaba que las declaraciones hechas por su esposa e hija eran sólo invenciones para deshacerse de él: "Lo otro por que –dice Juan– no se a de hazer caso ni fundamento de los dichos que contra mi dixeron Beatriz Martin, mi mujer, Juana mi hija, porque la dicha mi mujer como mi enemiga capital y que me quiere mal de muerte a fin de quitarse de mi con dañada yntención y como mala cristiana y dixo y depuso el contrario de la verdad y lo que yo no hize ni dixe ponderándolo en los mas rezios términos que ella pudo por creer que la quitarían de mi y quedaría en la libertad que pretende y con esta yntención ynpuso a la dicha su hija y le hizo perjurar y decir el contrario de la verdad […]"[42]

Era peor ser delincuente que pasar por loco, en el primer caso se tenía conciencia de lo que se decía y hacía, mientras que en el segundo se ignoraba y se perdía el control de sí. Frente a la autoridad, Juan dijo que era una persona como cualquier otra, que aquello por lo que lo acusaban era falso y resultado de un mal momento, pero que en realidad era buen cristiano, por lo cual para tratar de arreglar su situación confesó: "me someto a la corrección de la santa madre iglesia y pido misericordia y que con ella me mande despachar atento a lo que dicho tengo y a que soy buen cristiano, temeroso de dios nuestro señor y que en ningún tiempo yo ni ninguno de mi linaje emos sido penitenciados ni castigados por el santo oficio de la ynquisisión por cosa que ayamos dicho ni fecho sobre lo qual pido justicia […]".[43] Al final Juan reconoce que, como cualquier otro católico, tiene temor de Dios.

[40] AGNM, Inquisición, vol. 5, Exp. 7, f. 162.
[41] AGNM, Inquisición, vol. 5, Exp. 7, f. 162.
[42] AGNM, Inquisición, vol. 5, Exp. 7, f. 162-162 v.
[43] AGNM, Inquisición, vol. 5, Exp. 7, f. 162-162 v.

EL MIEDO AL INFIERNO COMO PARTE DEL TEMOR A LA AUTORIDAD

Si el miedo al infierno tenía que ser casi una obligación para el buen cristiano, éste podía englobarse en el temor a Dios, argumento que sostenía con vehemencia el mestizo Juan. Confesarse temeroso de Dios requería la aceptación de los dictados de sus representantes terrenales, es decir, de la autoridad eclesiástica y secular. En este sentido, estoy de acuerdo con lo dicho por Georges Minois acerca de que la teología, al final, no está hecha por espíritus: "Esta íntimamente unida a los demás campos de la actividad intelectual, sobre todo a la filosofía y al derecho. Las especulaciones escatológicas, las concepciones de la vida futura, dependen en gran medida de los conceptos filosóficos y del derecho penal en vigor".[44]

En el día a día se podía ir por la calle anunciando que el infierno era una invención para meter miedo, burlarse de ello y sostenerlo, pero una vez en la cárcel y con el conocimiento de que un castigo definitivo podía caer sobre sí, la situación cambiaba radicalmente. Esto sucedió con Juan Flores, ese miedo que le parecía lejano y hasta imposible –¿dónde podrá estar físicamente ese infierno del que se habla?– se convirtió en algo muy palpable. No puede dejarse de lado la relación que existía entre los castigos terrenales y aquellos que se vislumbraban para los pecadores en el infierno. "Las facultades de teología, donde se elabora el infierno, y las de derecho, donde se elabora la justicia humana, no carecen de relaciones".[45] En buena medida, las condiciones para llegar al paraíso y al infierno estaban basadas en este tipo de calificativos: los buenos, los malos, los no completamente buenos y los no completamente malos, mismos que se empleaban en disquisiciones jurídicas.

No por nada, el fin del mundo se representaba como un juicio, el último de todos los tiempos, en donde se decidiría el premio (el paraíso) o el castigo (el infierno).

> Visto de cuánto fruto sea la oración y meditación, veamos ahora cuáles sean las cosas que debemos meditar. A lo cual se responde, que por cuanto este santo ejercicio se ordena a criar en nuestros corazones amor y temor de Dios, y guarda de sus mandamientos, aquélla será más conveniente materia

[44] Minois, *Historia de los*, p. 225.
[45] Minois, *Historia de los*, p. 226.

> de este ejercicio, que más hiciere a este propósito. Y aunque sea verdad que todas las cosas criadas y todas las espirituales sagradas nos muevan a esto; pero generalmente hablando, los misterios de nuestra fe, que se contienen en el Símbolo, que es el Credo, son los más eficaces y provechosos para esto. Porque en él se trata de los beneficios divinos, del juicio final, de las penas del Infierno y de la gloria del Paraíso […].[46]

La sociedad de la época se imaginaba que el día del juicio final sería muy parecido a los que se hacían en el Santo Oficio, con la presentación de testigos de cargo, acusación de un fiscal y la sentencia de un juez.

Cerca del siglo X, Julian de Vezelay se preguntaba "¿Por qué Dios no habría de condenar a suplicios terribles cuando todos los grandes señores en su justicia tienen derecho a sacar los ojos, mutilar, decapitar y ahorcar?"[47] Gran parte del miedo a la autoridad, igual que el miedo al infierno, estaba en esta capacidad que tenía la justicia de disponer de la vida e integridad física de aquellos que caían acusados de algún delito.

En resumen, el conjunto de ideas acerca del infierno fueron sistematizadas por la iglesia católica hasta formar un corpus de argumentos en contra de aquellos que negaran su existencia, como Juan Flores, quien ante la amenaza de la justicia inquisitorial, eligió someterse a la corrección eclesiástica. De aquí que la Inquisición decidiera acusarlo únicamente de no haberse confesado, por lo que se le condenó a asistir, "destocado y descalzo", a la misa mayor de la octava del Corpus en la catedral. Además, se le exigió que cada año presentara ante el Santo Oficio el comprobante de su confesión. Al final, el mestizo tenía que cumplir solamente con una formalidad burocrática, pues se carecía de los medios necesarios para asegurarse que había cambiado de opinión sobre la inexistencia del infierno.[48]

De esta manera, el miedo al infierno impulsado por la iglesia católica del siglo XVI funcionaba, o por lo menos eso intentaba, como una forma de control social. Todavía más si se piensa en las prácticas que eran impuestas a los convencidos de que sus pecados los llevarían a sufrir penas eternas en el infierno, o sea, la mayoría. En este sentido, la confesión, es decir, la intermediación de un sacerdote, aparecía como el único camino del creyente para apaciguar la angustia sobre su futuro

[46] Alcántara, *Tratado*, p. 57 (*ca.* 1560).
[47] Julian de Vezelay, *Sermones* citado en Minois, *Historia de los*, p. 228.
[48] AGNM, Inquisición, vol. 5, Exp. 7, f. 184.

después de la muerte. Puede suponerse que en muchos casos las personas sentían lo que el bandido que aparece en un texto de Luis Cabrera de Córdova cuando, al ser sacado de su cama por treinta arcabuceros "…cobró tanto miedo que comenzó a dar voces pidiendo confesión, pues decía que estaba en pecado mortal…",[49] estoy seguro que en ese instante pensó que podía irse al infierno.

CONCLUSIONES

Muchas tareas quedan pendientes en la historia de las emociones. Una de las más urgentes es profundizar en el campo teórico, sobre todo en una reflexión que nazca desde la historia. Hasta el día de hoy, gran parte de los historiadores retoman todavía los postulados de Jean Delumeau. Sin menospreciar sus aportaciones, creo que es necesario enriquecerlas a partir de los trabajos que otras disciplinas han realizado sobre el tema: la sociología, la filosofía y la antropología, principalmente.

También es preciso ahondar en la relación que existe entre las emociones y el cuerpo, ya que entre ambos existe un lazo indisociable. Los ejemplos abordados en este trabajo son muestra clara de la relación que existía entre el miedo al infierno y la experiencia del dolor físico. Queda claro también que este miedo podía ser el comienzo de una vida más cercana a Dios, ya que imaginarse los tormentos y sufrimientos posibilitaba el desprecio al pecado, requisito indispensable para ingresar al infierno.

Por otro lado, los dichos de Juan Flores ofrecen lados un tanto descuidados de una sociedad en la que no todo era creer y seguir ciegamente los dictados e ideales de la iglesia católica. Revelan que el miedo era una pasión con objetos particulares, como el peligro al castigo de la autoridad. En este sentido, el miedo al infierno tenía relación directa con la capacidad de Dios y las autoridades terrenales de disponer de la integridad física de las personas.

SIGLAS Y REFERENCIAS

AGNM, Archivo General de la Nación, México, *Inquisición.*

ALCÁNTARA, Pedro de, *Tratado de la oración y meditación*, Madrid, Rialp, 1999.

[49] Cabrera de Córdoba, *Relación de las cosas*.

ANÓNIMO, *Relación de las cerimonias y rictos y población y gobernación de los indios de la provincia de Mechuacan*, Madrid, Historia 16, 1989.

ARISTÓTELES, *Retórica,* México, UNAM, 2002.

BAPTISTA, Juan, *Advertencia para los confesores de los naturales*, México, M. Ocharte, 1600.

BENAVENTE, Fray Toribio de, *Historia de los Indios de la Nueva España*, México, Porrúa, 2001.

CABRERA DE CÓRDOBA, Luis, *Relaciones de las cosas sucedidas principalmente en la corte desde el año 1599 hasta el de 1614*, Madrid, Fundación Histórica Tavera, D.C., 2000.

Códice Franciscano: siglo XVI, México, Salvador Chávez Hayhoe, 1941.

COVARRUVIAS, Sebastián de, *Tesoro de la lengua castellana o española*, Madrid, Iberoamericana, 2006.

DELUMEAU, Jean, *Le péché et la peur: la culpabilisation en Occident, XIIIe-XVIIe siècles,* París, Fayard, 1984.

_____, *La confesión y el perdón,* Madrid, Alianza, 1990.

DUEÑAS, Fray Juan de, *Espejo del pecador*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1998.

ELSTER, Jon, *Alquimias de la mente. La racionalidad y las emociones*, Barcelona, Paidós, 2002.

GRANADA, Fray Luis de, *Obras completas*, Madrid, Fundación Universitaria Española, Dominicos de Andalucía, 1994.

HANSBERG, Olbeth, *La diversidad de las emociones,* México, Fondo de Cultura Económica, 1996.

LE BRETON, David, *Anthropologie de la douleur*, París, Métailié, 1995.

MENDIETA, Fray Gerónimo de, *Historia eclesiástica indiana*, 2 vols., México, Conaculta, 1997.

MINOIS, Georges, *Historia de los infiernos,* Barcelona, Paidós, 2000.

PÉREZ DE OLIVA, Fernán, *Diálogo de la dignidad del hombre*, Madrid, Cátedra, 1995.

OSUNA, Francisco de, *Segunda parte del Abecedario espiritual*, Madrid, Librería Editorial Cisneros, 2004.

REAL ACADEMIA ESPAÑOLA DE LA LENGUA, *Diccionario de autoridades*, Madrid, Gredos, 1983.

TAPIA, Andrés de, *Relación*, en Agustín YÁÑEZ (comp.), *Crónicas de la Conquista*, México, UNAM, 1939.

VILLALÓN, Cristóbal de, *El Crótalon de Cristóforo Gnofoso*, Madrid, Cátedra, 1982.

PREDICACIÓN Y MIEDO

*Perla Chinchilla Pawling**

El miedo en Occidente. Bajo este título se conoce el famoso y ya clásico libro de Jean Delumeau en el que desarrolla una amplia e interesante explicación de cómo la cultura occidental vivió una verdadera era del "miedo" entre los siglos XIV y XVI. "Los miedos permanentes eran compartidos la mayoría de las veces por individuos que pertenecían a todas las categorías sociales […]; los miedos cíclicos podían, bien alcanzar a la totalidad de una población (durante una peste), bien perturbar sólo a los pobres, en caso de carestía, por ejemplo".[1] Hay dos puntos de esta teoría que me interesa resaltar en función del trabajo que aquí presento. En primer término estaría el asunto de su temporalidad, ya que este autor ubica el inicio del fenómeno hacia el siglo XIV y su declive a finales del XVI, inicios del XVII, lo cual hace importante trabajar en el espacio de este último siglo para seguirlo en sus posibles continuidades o definitivas rupturas; las sugerencias de este breve texto se ubican en ese entonces. Por otra parte, la investigación citada nos remite al sentir de una sociedad, lo que ésta en su conjunto percibía como una realidad amenazante y terrible –independientemente de que Delumeau en su calidad de historiador descubra e interprete: condiciones, símbolos, causas o motivos que pudieron estar en la base de esa percepción–; inclusive, diferenciándola por grupos o estamentos, de lo cual de algún modo también se ocupa; *grosso modo*, el conjunto de la sociedad participaba de esta experiencia, situación que en la sociedad del Barroco parece ir cambiando. ¿En qué sentido?

* Dirección de Historia, Universidad Iberoamericana.

[1] Delumeau, *El miedo*, p. 41.

Desde que Max Weber[2] conceptualizó la "racionalidad estratégica" como signo y motor de la modernidad, Lucien Febvre[3] explicó la imposibilidad de una radical incredulidad todavía en el siglo XVII, y José Antonio Maravall[4] desarrolló la hipótesis del surgimiento de la cultura de masas a partir del Barroco, se ha investigado mucho, y sin embargo hay mucho más por saber de cómo dar cuenta del complejo tránsito hacia la secularización, sobre todo como un proceso concreto y socialmente situado. Dentro de este amplio marco se encuentra el no menos enorme asunto de identificar cómo y cuándo las diversas elites que ejercían "el poder" lo empezaron a hacer a partir de una racionalidad medios-fines, o racionalidad estratégica. En otros términos, cómo y cuándo aquéllos que, desde la cúspide de la sociedad estratificada veteroeuropea, "decían" al resto de ésta cómo era y cómo debía ser el mundo, dejaron de creer –todos o algunos– en su propia verdad, pero consideraron "prudente" continuar sosteniendo esta imagen ante el "vulgo". Este último grupo estaría constituido por los que ingresaron en la Modernidad, en tanto que hubo otros que murieron siendo parte de la sociedad religiosa del Antiguo Régimen. Así, la pregunta en relación "al miedo", como un fenómeno social propio del Occidente cristiano, tendría que variar y dividirse en distintos aspectos. Primero estaría el cuestionamiento por aquéllos que seguían sintiendo, en mayor o menor medida, los miedos que desde la tardía Edad Media se apoderaron de los cristianos, frente a los que habían dejado de creer en los motivos que provocaban este sentimiento.[5] Pero también cabe la pregunta por la conducta social de los miembros de esa elite que, habiendo dejado de creer, establecía una comunicación basada en la emergencia de una racionalidad medios-fines. Intento mostrar en este texto que los predicadores que llamo "de misión" seguirían compartiendo estos miedos con sus feligreses hasta el siglo XVIII –no me ocupó de etapas posteriores–, en tanto que a los que me refiero

[2] Weber, *La ética.*

[3] Febvre, *El problema.*

[4] Maravall, *La cultura*.

[5] Cabe mencionar que, tal como lo registran muchos estudios, había toda una Europa no realmente cristianizada, cuyos temores y miedos se hundían en las culturas locales mezcladas con lo que buenamente les llegaba de los principios religiosos del cristianismo. *Cfr.* Dedieu, "Christianization".

como "de corte" dejaron de hacerlo a lo largo del siglo XVII, no obstante que reconozco lo indeterminado y frágil de esta línea divisoria.

TRENTO Y LA "RETÓRICA DE LAS PASIONES"

En el Concilio de Trento se decidió que habría de hacerse una enorme campaña de catequización y moralización entre la feligresía, pues se consideraba que la ignorancia y la relajación de las costumbres del clero y los fieles había dado oportunidad a que los "herejes" ganaran la batalla del protestantismo. Uno de los métodos más importantes para conseguir tal propósito fue el de la predicación, por lo cual se emprendió una amplia reforma con la que se intentaba vigilar de cerca la preparación de los predicadores, se amplió la obligatoriedad de predicar entre los sacerdotes y entre la grey de los fieles y se promovió la importancia de asistir a los actos litúrgicos.

> Igualmente los Archipestes, los Curas y los que gobiernan las iglesias parroquiales ú otros que tienen cargo de almas, de cualquier modo que sea, instruyan con discursos edificativos por sí, ó por otras personas capaces si estuvieran legítimamente impedidos, á lo menos en los domingos y festividades solemnes, á los fieles que les están encomendados, según su capacidad y la de sus ovejas; enseñándoles lo que es necesario que todos sepan para conseguir la salvación eterna anunciándoles con brevedad y claridad los vicios que deben huir, y las virtudes que deben practicar para que logren evitar las penas del infierno, y conseguir la eterna felicidad…[6]

En cuanto al contenido y forma de los sermones, se perfeccionaron modelos ancestrales, que combinados con novedosas estrategias, prepararon el *Siglo de Oro de la Predicación* durante la centuria XVII.

Dos eran las finalidades primordiales de la prédica: catequizar y moralizar, si bien ya desde principios del siglo XVII la catequesis fue tomando un espacio propio y los sermones se consagraron más bien a la moralización. Sin embargo, este último encargo no era tarea fácil en principio, y se fue topando con nuevas dificultades a lo largo de ese siglo.

[6] "Decreto sobre la reforma en la enseñanza, y predicación de la Sagrada Escritura", en *El Sacrosanto*, p. 48.

El predicador postridentino quedó atenazado entre dos límites. Por un lado, la exigencia de no tratar problemas teológicos en los sermones *ad populum,* con el fin de evitar las temidas desviaciones y críticas que la Reforma había mostrado como posibles y actuantes. Por otro, la propia conciencia de la necesidad de hablar ante un "vulgo" ignorante al que no se le podía exponer asuntos complejos.[7] Además, cuando esto se revirtió a lo largo del XVII en los espacios urbanos, gracias a una oferta continua y abundante de misas y sermones, hizo innecesario y fastidioso el predicar sobre asuntos dogmáticos y catequéticos ya conocidos por la mayoría.[8] Así, dada la imposibilidad de operar con argumentos, se optó, acorde con el espíritu de Trento, por una retórica que "moviese" los afectos, una *retórica de las pasiones*. Conmover era la "técnica psicagógica" para persuadir a los escuchas de la preferencia por una vida "virtuosa" alejada de los "vicios". El miedo a la condenación eterna era una de las pasiones a movilizar.

LOS JESUITAS Y EL TERROR AL INFIERNO

> Pero donde, pregunta alguno, donde esta el Ynfierno? asia adonde cae? Ah! que pocas beses se piensa en esto! pecador, pecadora que me olles, donde esta el ynfierno? donde está el ynfierno? dentro de ti esta segun tienes la consiensia tan poseida de los Demonios; pero no ablo de ese ynfierno. Ah! que no esta como lo piensas, mui lexos: no cae fuera de este mundo. En el sentro de la tierra esta: sobre el ynfierno estamos todos: sobre el ynfierno comes: sobre el ynfierno duermes: y sobre el ynfierno pecas, devaxo esta: debaxo de essa tierra que pisas: aí, aí le tienes: devaxo de tus pies: pues como no tiemblas? Como no temes que se abra la tierra y te trague bibo el ynfierno? si se quema una casa, si esta ardiendo a todo arder por devaxo, nadie se atreve a pecar ensima; y solo algun loco se atreviera a estar pecando sobre el thexado de ella. El thexado, o la bobeda de el ynfierno, es este suelo que pisamos; y si en esta Yglesia aora se abriera la tierra; alla abajo bieramos todos el ynfierno y sus llamas. Pues pecador, pecadora, como te atreves a estar, ni dormir un dia solo en pecado, si devaxo de ti esta ardiendo ia la leña en que as de ser quemado vivo? si un pecado mortal solo te lleba a

[7] *Cfr*. Chinchilla, "La retórica".
[8] Chinchilla, "La retórica".

el eterno fuego como duermes con sociego. O? y que ageno vibes de los tormentos que alli te esperan!

Los ojos ademas de estar siempre como unas ascuas y revosando humo y llamas seran atormentados con la vista de monstruos orrosos, demonios, y condenados. Y que tal os parese el orror y fealdad de un Demonio? pintandole la Sagrada Escritura dize; de su boca salen achas como theas de fuego ensendidas, y de sus narises sale humo como de una olla ensendida y que llerve; con su resuello ase arder las brasas, y su boca revosa llamas […] pues que sera el tener siempre a la bista no un condenado, no un Demonio, sino millares de Demonios, millares de condenados? que sera el verlos venir contra ti en forma de orrendos leones de fuego? que sera el ver a esse hombre, o a essa muger que aora te enamora, que no abra entonses monstruo, ni Demonio que lo iguale? bien puedes aora mirarla; que yo se que essa miradas te an de costar alli lagrimas de fuego.

La música perpetua de que gozaran los oidos de los condenados sera aquel ruido, y estruendo espantoso de aquellas herrerias infernales; aquel perpetuo martillar de los Demonios sobre los yunques, y cuerpos de los condenados [...] Horrible[s] sylvos y bramidos de aquellas sierpes, y leones de fuego: truenos, chaquidos, y astillazos de las llamas: ayes, y lamentos de los condenados, maldiciones, y blasfemias horrosas; chillidos, aullidos, llantos, y cruxir de dientes [...] O! que musica! Que armonia tan bella, para quien pudo â poca costa estar gozando en el cielo de la musica de los Angeles! El continuo zumbido de un mosquito; el ladrar de un perro, o el llorar de un niño, no ay quien le pueda sufrir toda una noche, aun estando en cama blanda, y regalada; y el mayor amor de una Madre se convierte en rabia contra su niño al oirle llorar tanto. Pues quien podra sufrir sobre una cama de fuego por aquella noche eterna tanta confussion, y estruendo de golpes, y martillos: de rabiosos gritos, alaridos, aullidos, y bramidos de Demonios, y condenados?

El sentido del olfato sera atormentado con un hedor insoportable, y pestilente, ya por el azufre, que siempre arde; ya por lo cerrado de aquellos calabozos por todas partes: Y porque en ellos ha de parar todo el asco, è inmundicias del mundo: ya por el hedor pestilencial, que exhalaran de sí los Demonios, y condenados; peor, sin comparacion, que un millon de perros muertos [...] El hedor, que despedia de si el Rey Antiocho, estando enfermo, llegaba â ofender, e inficionar â todo su exercito: [...] pero es ambar respecto del hedor del Ynfierno. San Buenaventura dice, que si sacara

> Dios sobre esta tierra un condenado, el solo bastaria, para apestar a todos los hombres, brutos, y aves del mundo. Que recreo y regalo para los que no pueden sufrir el mal olor de una pavesa; y quanto comen, o beben, ha de ser con olor de almizele, ambares, ô flores.[9]

Este aterrador espectáculo que proviene de un sermón jesuita de fines del XVI, y que fue modelo del género durante dos siglos, tenía ciertamente un efecto sobre la audiencia que asistía a escucharlo, la cual temía ser condenada por sus pecados a estar eternamente habitando en ese Averno. Se trata de un elocuente ejemplo de cómo la prédica se ocupaba de la descripción del Infierno, imagen predilecta de los predicadores desde la Edad Media, que los jesuitas del Barroco llevaron a su máximo desarrollo en el espacio de esa "cultura oral" postridentina. Ellos lograron generar imágenes vívidas que hicieran presente lo ausente a partir de los *Ejercicios Espirituales* que Ignacio de Loyola diseñara.

En la línea de lo que se viene destacando, la pregunta es si todos los predicadores que fabricaban durante el siglo XVII este tipo de representaciones sentían miedo al Infierno, al Diablo y a la condena eterna. Una posible repuesta se traza a partir de la distinción entre los que seguían viviendo en el espacio de la "cultura de la oralidad", relacionada con lo rural –el predicador "de misión"– y los que habitaban en las grandes urbes de entonces –los "de corte"–, quienes cabalgaban entre ese ancestral tipo de sociedad y la "cultura del impreso", de la Modernidad, que ya se iniciaba. Por el tipo de comentarios alrededor de su ministerio, así como por el género de propuesta que tenían sobre su prédica, podría inferirse que los primeros sí compartían con sus fieles estos miedos. Veamos un elocuente ejemplo del propio Gerónimo López, autor de este sermón, y uno de los pocos –tal vez el más conocido en el mundo hispánico– que se dedicó a tratar el trabajo misional. Al referirse a la confesión, señala que uno de los motivos de mayor importancia para que el fiel aplique la "confesión general" es que "…por la confess [sic] gl [sic] se gana *temor* de Dios, el qual es un tesoro inestimable, y principio del bien vivir […] Caminabas al cielo, y pecaste, perdiste el camino, entraste en la cueba de Satanas, ay has dormido entre sus mortiferas serpientes de Vicios y pecados, hasta que el sol de la palabra de Dios te ha dado en los ojos,

[9] López, "Doctrina cristiana".

y has visto los peligros…".[10] El mismo asienta que el fiel, antes de confesarse, debía decir las siguientes palabras: "…heme hechado a cuestas un cesto perpetuo de fuego eterno en el infierno, inmensos tormentos y como [cúmulo] de Demonios [hasta el momento de confesarse, cuando, finalmente…] se acaba de pecar…"[11]

Como puede apreciarse, el "temor de Dios", lejos de ser un sentimiento que había de evitarse o producirse artificialmente, es una oportunidad otorgada por el Creador para acercarse a él y a una vida virtuosa que evite la eterna condena del alma.

De hecho, el sermón que continuó con el propósito central de moralizar durante los siglos XVII y XVIII acudiendo al temor, se alejaba generalmente de la retórica y estaba a favor de la "predicación evangélica", sencilla, clara y con fuerza afectiva, carente de ornatos. El éxito que se tuviese en conseguir conversiones era producto de la propia vida virtuosa del predicador, que así conjugaba la gracia recibida con su libre albedrío.[12] La creencia en un mundo sobrenatural en el que debía de librarse una batalla contra el Maligno era compartida por este clero y sus fieles, y la pieza sobre el "Ynfierno" arriba referida pertenece a este tipo de mentalidad. Le llamo "sermón de misión", y puede subdividirse en dos tipos, si bien las diferencias son más bien lingüísticas y contextuales, en tanto que las características básicas son las mismas. Por una parte, están los sermones destinados a las áreas rurales de Europa, encomendadas a los jesuitas para su nueva evangelización, y que también se trajeron a América. Éstos se inscribían en las llamadas "misiones internas" o "circulares", las cuales se llevaban a cabo a lo largo de ocho o quince días en un determinado lugar. Ahí se trataba de reforzar la fe "mediante el conocimiento elemental de la doctrina, la reforma de las costumbres, la *aflicción* y la penitencia. […] En la etapa misionera se articulan ordinariamente dos predicaciones al día, una instrucción catequista, procesiones de penitencia con sermones, devociones y prácticas de piedad".[13] El centro de las conversiones estaba puesto en la predicación, no sólo por la relevancia que ha tenido entre

[10] López, "Doctrina cristiana", p. 30.

[11] López, "Doctrina cristiana", p. 33.

[12] "Pero cuando los arresten no se preocupen por lo que van a decir, porque no serán ustedes los que hablan sino que el Espíritu de su Padre hablará por medio de ustedes", Mateo 10, 17-22.

[13] Majorana, "Selecciones oratorias", p. 3 (cursivas mías).

todos los ministerios jesuitas, sino también por la especial eficacia de la cual los misioneros rurales la dotaban para las conversiones.

Por otra parte, estaban los sermones del espacio misional indígena, en el que se predicaban este tipo de discursos en lenguas de los naturales. Como muestra transcribo unas líneas de un sermón en náhuatl publicado a mediados del siglo XVIII en el que justamente el propósito era atemorizar para persuadirlos de llevar una vida virtuosa. Según el propio *Promptuario,* en estos sermones se trataban "aquellas verdades eternas, que eficazmente muevan al bien, y conversación de las Almas".[14]

> Sermon quinto de quaresma
> de las horrendas, y eternas penas del infierno
>
> Así lo sabran, N. P. En verdad allá en el corazón de la tierra, en el interior de la tierra, está extendiendose un muy grande hoyo, una cueva que mucho espanta a la gente, un agujero que mucho espanta a la gente. Y el (o éste), el que todo lo puede Teotl dios lo hizo, lo arregló, para que fuera el lugar donde se ata a la gente (o cárcel), y el lugar donde se encierra a la gente, y el lugar donde se atormenta a la gente, donde Él, Dios...[15]

Nótese cómo se hace hincapié en los lugares físicos en los que hay que imaginar el sufrimiento eterno. Si bien pueden conseguirse muestras como la anterior en otras lenguas, como otomí o cora, la publicación de estas piezas, asi como las de los sermones de misiones circulares, era muy rara y la mayoría de ellos están en versión manuscrita.

Limitados respecto al contenido, a lo que ya se hizo referencia, el hincapié se fue hacia la forma. El recurso retórico utilizado para ello fue el de la "amplificación", el cual permite reiterar el mismo contenido

[14] Paredes, *Promptuario* (cursivas mías).

[15] Paredes, *Promptuario*, p. 53. Traducción de Berenice Alcántara Rojas. El texto original:

Auh ihuiin, ticmatizque, N. P: ca in ompa Tlalli iyollôco, Tlalliîtic mantimani (està, ô permanece) centetl çacenca huel huei tlacomulli, (hoyo) centetl huel temámauhtican Oztotl, (cueva) centetl huel temauhcamictican Tlacoyoctli (una espantosa concavidad) Auh ca yehuatlin, in Cenhuelitini Teotl Dios oquimochihuili, ihuan oquimocencahuili; inic onyezquia in Teilpiloyan, ihuan in Tetlatzacuiltiloyan, ihuan in Tetlaihiyohuiltiloyan (la Carzel, y lugar de tormento) in canin Yehuátzin in Dios.

variando exclusivamente la forma de presentarlo. Estas amplificaciones se construyeron a partir de un segundo apoyo al que acudieron estos predicadores jesuitas y que fue especialmente desarrollado por esta orden, la composición de lugar, la que apelaba, a partir de los cinco "sentidos exteriores", al movimiento de los "sentidos interiores", consiguiendo así hacer presentes imágenes que pueden verse, olerse, escucharse, gustarse y palparse a partir de esta oralidad inmediata. El sermón del "Ynfierno", del que arriba se transcribió un trozo, es justamente una muestra de esta *compositio* que atemoriza al auditorio, el cual casi siente físicamente todos los sufrimientos descritos. Sin embargo, en el espacio de la prédica misional estas composiciones no pasaron de un cierto punto de elaboración retórica e histriónica, posibilidades que se llevarían en la urbe barroca hasta su límite.

Concluyo este apartado con un último ejemplo misional, en el que se usa el "diálogo", vívido recurso de esta retórica. Se trata de un coloquio entre el predicador y una calavera, la *compositio* está presente, pero no del todo desarrollada, como podrá observarse en otros ejemplos más adelante.

> 2156 Pero si estàs en el Infierno, que es lo que vès por estos ojos? Rios de fuego, abismos de fuego. Que es lo que oyes, por estos oidos? Silvos de Serpientes, rugidos de Leones, bramidos de Toros, lamentaciones: Carmen, & vac. Que es lo que hueles? Ediondez. Que es lo que gustas? Yel, y agenjos: Ineabriabo te absintio. Que es lo que tocas? Dragones del abismo, sapos del Infierno, el orrendo Lebiatan.
>
> 2157 Mas dime, si estàs en el Infierno, que moneda corre por allà? Que moneda passa de esta tierra, a aquella Babilonia? Confessiones mal echas, esta es una de las grandes rentas de Lucifer; porque muchos se confiessan, que no dizen la verdad, al Confessor; otros no tienen intencion, de quitar la ocasion. Que moneda corre en el Infierno? Que moneda passa de esta tierra, a los abismos? Comulgar en pecado mortal, aviendose confessado mal. Que moneda corre? Blasfemias, juramentos falsos, y escandalosos; ò que muchedumbre de locos baxan al Infierno, por este pecado, y vicio del jurar. Estos son los que se vàn al Infierno, mas baratos y voluntarios; pues por el ayre de la boca se condenan. Que moneda corre? Enemistades, odios, rancores, maldiciones [...] Aun en el Infierno, se dân de martilladas, y cuchilladas entre si los enemigos. Que moneda corre? Aver urtado, y no

> aver restituido. O quantos tiene Iudas en su rancho, y algunos por menos de 30. reales. Que moneda corre? Murmiuraciones; ò quantos vân por el Infierno, arrastrando la lengua, como una gran Serpiente, porque con ella, a nadie perdonavan, sino que a todos mordian, y lastimavan. Que moneda corre? Desonestidades, torpezas, canciones desonestas, palabras lascivas, bayles lascivos, pinturas desonestas, libros desonestos de Comedias, y Novelas. Este pecado de la desonestidad, con que se quiebra el texto, y nono Mandamientos, es la gran flota del Infierno. Esto es el mayor monton de leña, de aquel orno; esta es la carrera mas cursada de perdicion, este es el despeñadero, mas universal, este es el monstruo voraz, que mas traga, esta es la peste, que mas mata, el veneno mas cruel, y mas disimulado; este es el anzuelo de Lucifer, con que pesca, este es el reclamo con que caza, este es el tiro de crugia, con que echa à fondo fuertes Galeras, y Galeones, esta es la mina con que buela Torres, y fortalezas. Finalmente los diez doblones del Infierno, son los diez divinos Mandamientos quebrantados; esta es la llama, que quema aora las almas, y el dia del Iuzio quemarà almas, y cuerpos juntos.[16]

El equilibrio entre una prédica evangélica y el uso de los recursos de la retórica resultó finalmente un lugar inestable en el que la segunda acabaría por avasallar a la primera. Es interesante observar cómo ya desde sus inicios la Compañía llevaba inscrito este carácter intramundano propio del espíritu activo de Trento; así, de Loyola se asentaba: "En las cosas del servicio de Nuestro Señor, usaba todos los medios humanos, como si dellos dependiera el buen suceso; y de tal manera confiaba de Dios, como si todos los medios humanos no fueran de algún efeto".[17]

LA RETÓRICA DEL MIEDO Y LA RACIONALIDAD ESTRATÉGICA

Esta retórica de las pasiones se trasladó a las emergentes ciudades barrocas en las que se estaba conformando la sociedad cortesana, surgiendo ahí el sermón de corte, que es con el que se identifica el Siglo de Oro de la oratoria sacra. Si hacemos una generalización, que como tal siempre

[16] De la Naja, *El misionero perfecto*, p. 573.
[17] Loyola, *Obras completas*, p. 201.

es imprecisa, podemos considerar que en el mundo mediterráneo postridentino de la primera mitad del siglo XVII fue ésta la más acreditada, como lo muestran un enorme número de piezas impresas en español, italiano y francés. En ella trabajaron los predicadores más famosos, y es a partir de aquí que cabría suponer la existencia de una "racionalidad estratégica" ante el propósito de moralizar, asunto que se problematizó entonces sensiblemente. Inculcar miedo en los oyentes sería ya una acción deliberada, una manipulación. En este punto es en el que la teoría que José Antonio Maravall ha sostenido sobre la cultura del Barroco me parece pertinente.

> Pero desde mediados del XVI y acentuadamente en el XVII, la crítica y la oposición derivadas del inicial dinamismo de la sociedad renacentista traen consigo duda e inseguridad, aunque sea en los límites que les asigna L. Fevbre. [Después de la crisis europea entre los dos siglos] no cabe pensar en la omnipotencia de la verdad (nos referimos a lo que los grupos dominantes consideran como tal). No se puede esperar que con dar unas nociones intelectuales –sobre la moral, la religión, la política, etc.– a las masas de individuos, se tenga garantizado, por el peso de la pretendida verdad que las informa, su fiel seguimiento por quienes las reciban. […] Hace falta servirse de otros medios.[18]

El pragmatismo y un "dirigismo dinámico", como le llama este autor, hace que se establezca una distancia cada vez mayor entre la elite y el vulgo, o por lo menos eso es lo que percibe la primera. Ésta, además, poco a poco percibe la fragmentación, no sólo del cristianismo sino del catolicismo mismo. "Hay toda una variedad de corrientes ideológicas, de católicos, protestantes y otros grupos religiosos; las hay de la monarquía francesa, española, etc.; las hay también de grupos privilegiados y de no privilegiados, de ricos y pobres, de centralistas y foralistas, etc."[19] Esto tiene dos consecuencias relevantes para nuestro tema, por una parte, "la duda" entre los miembros de la elite los llevaría a distanciarse de las creencias del "vulgo", pero sobre todo del espacio rural –misional en nuestros términos–. La adhesión a un grupo empezaría a tomar tonos

[18] Maravall, *La cultura del*, p. 153.
[19] Maravall, *La cultura del*, p. 158.

pragmáticos en el espacio urbano, de igual modo que la conducción de los grupos sociales. Así, es muy plausible que el objeto de los miedos dejara de compartirse, y atemorizar a un auditorio fuese más ya una táctica retórica propia de la "racionalidad estratégica" emergente. Transcribo al respecto un elocuente ejemplo que utiliza el propio Maravall. Se trata de una "noticia" de 1641 inscrita en el *Seminario Erudito*: "Para lo que el Señor Presidente de Castilla juntó los Prelados de las Religiones la semana pasada, fue para que advirtiesen cada uno a los Predicadores de su obediencia que atendiesen en los sermones de esta Cuaresma a templar de modo las palabras que no ofendiesen las materias del gobierno, porque el pueblo afligido no se desconsolase del todo".[20] En este mismo sentido, la moralización de la población urbana, diversa y "desconsolada" –la imagen que los propios habitantes del mundo del Barroco tenían de su sociedad era de decadencia y confusión–, además de contar con la posibilidad de elegir el tipo de oratoria sacra de su preferencia, empezó a ser problemática, y el "arte de la prudencia"[21] hizo su entrada en el púlpito. Si bien convencer sobre las bondades de una vida virtuosa en lugar de una existencia entregada al pecado nunca fue tarea sencilla, ahora era más difícil, y el peso de tal tarea caía sobre los predicadores fundamentalmente, quienes tuvieron que "profesionalizar" su oratoria sacra, los jesuitas fueron los paladines de ese movimiento al trasladar y adecuar la "retórica de las pasiones" a las ciudades.

Una de las condiciones importantes para este auge de la prédica urbana fue la importancia que se le dio a la asistencia a la misa. "Si bien se trata de un antiguo precepto, tan enraizado en las prácticas cristianas que apenas si se menciona en los sínodos, en el Concilio de Trento se elaboraron varios decretos relacionados con la teología y la celebración de la ceremonia. Se le dio un carácter más solemne y se prefirió la misa parroquial sobre la votiva privada y la conventual. Se encargó a las órdenes religiosas, en especial a la Compañía de Jesús, la ritualización y magnificación del evento litúrgico, en el que el sermón fue adquiriendo cada vez más un lugar central".[22] Bajo estas nuevas circunstancias la prédica propiamente tal también se vería afectada, ya que cada vez se hizo más

[20] Maravall, *La cultura del.*

[21] *Cfr*. Gracián, *El arte de la prudencia*.

[22] "Bula convocatoria del Concilio en el Pontificado de Paulo III", en *El Sacrosanto*, p. 2.

patente a lo largo del siglo la necesidad de homologar el discurso sacro ante un auditorio, no sólo crecientemente urbano, sino que reunía a los diversos estamentos de aquella sociedad en el mismo templo. Cabe hacer notar que justamente las iglesias jesuitas del siglo XVII se construyeron o modificaron con el objetivo de dar cabida a un gran auditorio.[23] Así, la "acomodación" adquirió especial importancia, si bien se volvió un reto muy difícil de enfrentar. Esta era una de las reglas clásicas de la retórica, la cual indicaba que el discurso debía adecuarse al "entendimiento" de los oyentes, según su lugar social y su preparación, graduando la dificultad del contenido, e incluso que las exhortaciones morales debían tomar en cuenta la condición de los destinatarios.[24] Se continuó ciertamente con la distinción entre los sermones dirigidos al clero (*ad clerum*) –generalmente en latín– y los destinados a los laicos (*ad populum*) –predicados en lenguas vernáculas–, pero con estos últimos hubo que generar innovaciones retóricas que permitieran dirigirse a un público social y culturalmente heterogéneo. Los jesuitas se hicieron expertos en este último género. ¿Cómo lo lograron?

La "retórica de las pasiones", que se predicó en el suntuoso marco de los templos barrocos, no era otra que la que ya hemos descrito para las misiones, pero ahora el uso de los recursos de la retórica asianista se llevó hasta sus últimas consecuencias. Se trata de una retórica a la vez imaginativa y patética que intenta conseguir en última instancia composiciones de lugar lo más convincentes que fuese posible. Podemos considerar tres elementos como los fundamentales de una *compositio:* la escena, los actores que se mueven dentro de ella y el guía, que en este caso es el orador. Utilizando la amplificación se realzaba cada uno de estos elementos mediante unos procedimientos específicos, era la tarea oratoria a desarrollar; se trataba de utilizar las "figuras" que el arte retórico ofrecía para conseguir "pintar" una escena ante el público "espectador", en la que los actores sufrían o disfrutaban según fuera su condición o su conducta, todo con "los colores del lenguaje verbal", para que el auditorio,

[23] *Cfr*. O'Malley, *The Jesuits*, especialmente Kowal, "Innovation and Assimilation", pp. 485-488.

La Casa Profesa se inició en 1592 (Autrey Maza, *La Profesa*), la iglesia del Colegio Máximo de San Pedro y San Pablo en 1576 (Díaz y de Ovando, *El Colegio Máximo*) y el templo del Gesú de Roma en 1568 (Rodríguez G. de Ceballos, *La Arquitectura*).

[24] *Cfr*. Chinchilla, *De la compositio*, y "La retórica".

al identificarse con los personajes, abandonase su papel de espectador y se volviera un actor más en la escena. Las figuras retóricas se articulaban de acuerdo con dos criterios: la intensidad visual y la intensidad emocional. Dentro de las primeras destacan la "prosopopeya" y la "hipotiposis".[25]

Mover los afectos hacia el miedo es lo que el padre Gaspar de los Reyes Ángel logró magistralmente en un sermón impreso en México en 1700, ahí encontramos reunidos todos los recursos retóricos de esta prédica: el uso de la *hipotiposis* está claramente ligado a la *compositio loci* ignaciana; están la *gradación*, la *exclamación*, los *epítetos*, la *dubitación,* los *apóstrofes*, los *epifonemas*, las *interrogaciones*, el *suspenso*… Con todos estos elementos consiguió una estremecedora imagen del Purgatorio.[26]

> Para hablar dignamente de las penas que aflijen á las almas en el Purgatorio, era menester un Predicador del otro mundo, como el que pedia à Abraham el Rico Avaro; solo un Espiritu morador de aquellas regiones, que bolviesse á la vida, podrà decir la actividad de aquel fuego, que encendido â soplos del Omnipotente, atizado del amor, y de la ira de un Dios Justiziero*;* lebanta aquella llama mas espantosa, que la ardiente Espada esgrimida del Cherubin Custodio del Paraiso; mas fulminante, que el impetuoso torrente de fuego, que viò Daniel en el ardido Simulacro; mas formidable, que el fogoso reflexo, atendido de Ezechiel en el christal horrible; mas elebado, que los quarenta y nueve codos, â que subian las del horno de Babilonìa; mas viva, que este elementar fuego, en su comparacion pintado, por ser el otro instrumento de la divina Justicia, que acrysola, refina, y apura á los hijos de Levi las almas fieles, que passaron en Gracia de esta vida, à la immortalidad.[27]

A este patetismo logrado desde la oralidad, se sumaron recursos teatrales novedosos para conseguir amplificar aún más los efectos emocionales. Un ejemplo de ello era el uso de calaveras que se sacaban sorpresivamente ante los oyentes para mostrarles la inminencia de la muerte ante los placeres mundanos; o bien el de imágenes, velas y otras "invenciones", como fue el caso –atribuido al gran letrado Baltasar Gracián– quien, de pronto, en medio de su prédica anunció que recibiría una

[25] Fumaroli, *L'age de l' éloquence*, p. 364.
[26] Chinchilla, *De la compositio*.
[27] Ángel, *Sermon en el aniversario*, f. 1.

carta ¡directamente del Infierno![28] Por último, hay que añadir el efecto de la voz. En la época había tratados completos sobre los "tonos de voz" que debían usarse en la predicación, tanto en función de lo humilde o excelso del contenido, como en cuanto al efecto que había de conseguirse entre los oyentes. "El tono de voz ha de ser progresivo, modulando la voz conforme se va avanzando en las consideraciones o digresiones: enseñar requerirá un tono sosegado; el mover, vehemente y encendido. El predicador deberá imitar al caballo en su carrera, que trota, galopa y refrena", se recomendaba.[29]

DE LA RETÓRICA DE LAS PASIONES AL CONCEPTISMO

No obstante, los propios cambios de la sociedad de corte, que, entre otros aspectos, demandaba cada vez más "novedades" en la oratoria sacra, hicieron que la retórica afectiva empezara a ser denigrada como propia del vulgo. Es importante destacar, en el marco de esta transformación, que en este espacio urbano los sermones moralizantes cayeron paralelamente en decadencia, por lo cual infundir temor o miedo no era ya objeto de la gran oratoria sagrada. Puede apreciarse que este modo de convencer a los creyentes, propio de la retórica de los afectos se bifurcó. Por una parte, se conservaría en el espacio de la misión circular –la plaza y la aldea– y en las misiones indígenas. En ambos casos seguimos encontrando, a lo largo del siglo XVIII, la reimpresión de textos como el consagrado de Gerónimo López. *Doctrina [cristiana] [manuscritos]: industrias para las [misiones]: sermones y [pláticas]: manual de [ejemplos] para misioneros,* o bien sermonarios y manuales en lenguas indígenas como el *Promptuario* del padre Paredes de 1759. En el ámbito urbano permanecería en algunos sermones de la pasión de los que no hay gran huella impresa, y en unos cuantos trozos de otros discursos, en los que irrumpía de pronto este modo de *movere*.

Por otra parte, se refugiaría en los "libros de espiritualidad" dirigidos a promover las prácticas meditativas y devocionales entre diversos sectores sociales; sus destinatarios eran por lo general grupos más bien íntimos y pequeños, como era el caso de las congregaciones. Un par de ejemplos

[28] Chinchilla, *De la compositio*, p. 175.
[29] Ramos Domingo, *Retórica: sermón*, p. 324.

que provienen de la pluma del jesuita Antonio Núñez de Miranda, *Sumarias meditaciones de las que parecen mas principales, y eficaces motivos a la devocion, y socorro de las Benditas Almas del Purgatorio*, muestran magistralmente esta salida:

> Ponte de propósito, y muy de espacio, à pensar quantas en numero, y quales en dolor: inumerables, é intolerables, han sito todas las penas, que se han padecido en todo el mundo, y se padeceran, desde la primera de Adan, hasta la ultima, è immediata al Juizio final! O que inmenso monte de penas!...*Juntalo todo en un cuerpo, y sobreponle todos los dolores, achaques, llagas, y heridas, que reconoce la medicina, y puede padecer un cuerpo humano. Pues, si se los mostrassen todos juntos à un alma de Purgatorio, y le diessen a escoger:* qual queria mas, padecer todas esas innumerables, é intolerables penas, hasta el fin del mundo, ó !passar un dia entero de Pugatorio? Escogiera passarlas; por evitar un dia de Purgatorio. Te parece exageración desmedida, ó *hyperbole* sin modo?
>
> …Que dixeras, si oyeras dezir, que todas estas tan exageradas penas, estas mismas de sentido en el Purgatorio, eran como pintadas, respecto de la pena de daño, que consiste en carecer de Dios, en no ver à Dios. [...] *Carecer de Dios, Perder à Dios de vista, No ver à Dios.* No ay palabras, con que explicar, ni entendimiento, para discurrir, quan grande mal es este. Solo quien supiere quan grande bien, y quan conveniente al alma es Dios, podrà saber quan gran mal es, carecer de Dios. [...]
>
> El alma: *"…se halle despeñada en aquel profundo abismo despedazada con la pena de sentidos: nadando en aquel tenebroso lago, de negras llamas, ciega, a escuras, sin poder ver la cara de Dios su Padre, a quien humanamente ama, dessea, y echa menos?* Esto no puede dezirse, ni sentirse, como es. Solas las mismas almas, que lo padecen, y sienten, saben sentirlo, y por ventura acertaran à explicarlo…"[30]
>
> "…Es dar de comer, y beber, mas que celeste ambrocia, á aquellas almas, transidas de sed, y muertas de hambre, del espiritual alimento. Es, vestir con Imperiales mantos de gloria, y coronar en su reyno unas soberanas Emperatrices, que morian de frio, desnudas en sus yelos, y cubiertas de confusión en sus llamas. Es, dar posada celestial, y gloriosa à unas Reynas, peregrinas del cielo, por los espinosos y abrasados desiertos de

[30] Núñez de Miranda, "Meditación I".

> aquel temporal infierno. Es, no enterrar muertas de penas, y amartajadas de horror, en tormentosas pyras; sino desenterrar resucitadas, y encielar gloriosas (digámoslo assí) aquellas almas, como muertas de pena, en las suyas, y sepultadas en aquellas abismosas llamas. Es, dar pies, ó alas, con que buelen al cielo, y manos para cojer el ceptro, y corona, aquellas Reynas, mancas, cojas, aherrojadas con grillos, y esposas, en los tenebrosos bretes del Purgatorio. Es, no solo visitar los enfermos, y encarcelados de aquel Hospital de incurables, por si solos, sino sanos y libres sacarlos à reynar eternamente en el cielo…"[31]

Como puede observarse en este género discursivo todavía cabía la *composito loci*, y en concreto la que se utilizaba como recurso para atemorizar para en aras de conseguir la virtud.

¿Compartía este miedo el guía espiritual con el devoto? ¿Era ya una estrategia propia de la razón medios-fines? ¿Causaba leve temor o gran terror a quienes meditaban?

Hemos partido de un marco de referencia general, y faltaría trabajar con las especificidades de cada región de la cultura del Barroco, mundo que se rompería en un sinfín de partes que ingresarían o no, más tarde o más temprano, en la modernidad en la que el objeto de los miedos y su transmisión habrían de cambiar.

En el caso de la Nueva España, por lo que he podido observar, es muy probable que se prolongaran por mucho tiempo los miedos compartidos entre clero y feligreses, o por lo menos ello acontecía en la mayor parte de los casos.

Seguir la pista del proceso de modernización novohispana en estos términos podría ser un interesante ejercicio de investigación.

REFERENCIAS

Ángel, Gaspar de los Reyes, *Sermon en el aniversario, que celebra la Venerable, e Illma. Congregación del Salvador a sus congregantes difuntos…*, México, Juan Joseph Guillena Carrascoso, 1700.

Autrey Maza, Lorenza *et al.*, *La Profesa: patrimonio artístico y cultural*, México, Secretaría de Desarrollo Urbano y Ecología, 1988.

[31] Núñez de Miranda, "Meditación III".

CHINCHILLA, Perla, *De la compositio loci a la república de las letras. Predicación jesuita en el siglo XVI novohispano*, México, Universidad Iberoamericana, 2004.

_____, "La retórica de las pasiones", en *Historia y Grafía,* núm. 7, México, Universidad Iberoamericana, 1998.

CRUZ, Anne J. y Mary Elizabeth PERRY (eds.), *Culture and Control in Counter-Reformation Spain*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1992.

DE LA NAJA, Martín, *El misionero perfecto deducido de la vida, virtudes, predicación, y missiones del venerable, y apostólico predicador, padre Gerónimo López de la Compañía de Iesús…*, Zaragoza, Pasqual Bueno, 1678.

DEDIEU, Jean Pierre, "Christianization' in New Castile. Catechism, Communication, Mass and Confirmation in the Toledo Archbishopric, 1540-1650", *Culture…*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1992.

DELUMEAU, Jean, *El miedo en Occidente. Siglos XIV-XVIII. Una ciudad sitiada*, Madrid, Taurus, 1989.

DÍAZ Y DE OVANDO, Clementina, *El Colegio Máximo de San Pedro y San Pablo*, México, UNAM, 1985.

El Sacrosanto y ecuménico Concilio de Trento, París, Librería de Rosa y Bouret, 1857 (1a. ed. en latín, 1564).

FEBVRE, Lucien, *El problema de la incredulidad en el siglo XVI: la religión de Rabelais,* Madrid, Akal, 1993.

FUMAROLI, Marc, *L'Age de l'éloquence: rhétorique et "res literaria", de la Renaissance au seuil de l'époque classique*, trad. Alejandro Pescador, París, Ed. Albin Michel, 1994.

GRACIÁN, Baltasar, *El arte de la prudencia. Oráculo manual*, escrito en 1647.

KOWAL, David M., "Innovation and Assimilation: The Jesuit Contribution to Architectural Development in Portuguese India", *The Jesuits…*, Toronto, University of Toronto Press, 1999.

LÓPEZ, Gerónimo, "Doctrina cristiana: industrias para las misiones; sermones y pláticas: manual de ejemplos para misioneros, siglo XVI" (manuscrito).

LOYOLA, Ignacio de, *Obras completas*, Madrid, Católica, 1952 [transcripción, introducción y notas del padre Ignacio Iparraguirre].

MAJORANA, Bernardette, "Selecciones oratorias y modos de predicación en las misiones rurales de los jesuitas italianos", *Escrituras de la modernidad: los jesuitas entre cultura retórica y cultura científica,* México, Universidad Iberoamericana, Departamento de Historia, Escuela de Altos Estudios de París, en prensa.

MARAVALL, José Antonio, *La cultura del Barroco*, Barcelona, Ariel, 1998.

NÚÑEZ DE MIRANDA, Antonio, "Meditación I. Motivos de parte de la gravedad de las penas, que padecen", y "Meditación III. Motivos de parte del mismo hecho en sí, y según el ser de su entidad", *Sumarias meditaciones de las que parecen mas principales, y eficaces motivos a la devocion, y socorro de las Benditas Almas del Purgatorio*, México, Imprenta de Francisco Xavier de Morales, 1726 [sin folio] (1a. ed. por la Vda. de Bernardo Calderón, 1676).

O'MALLEY, John W. *et al*., *The Jesuits. Cultures, Sciences, and the Arts 1540-1773*, Toronto, University of Toronto Press, 1999.

PAREDES, Ignacio de, *Promptuario manual mexicano. Que a la verdad podra ser utilissimo à los Parrochos para la enseñanza à los necessitados Indios para su instruccion* [...], México, Imprenta de la Biblioteca Mexicana, 1759.

RAMOS DOMINGO, José, *Retórica: sermón: imagen*, Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca, 1997.

RODRÍGUEZ G. DE CEBALLOS, Alfonso, *La arquitectura de los jesuitas*, España, Edilupa, 2002.

WEBER, Max, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, México, FCE, 2003.

LOS BRAMIDOS[1] DE LAS MINAS. GUANAJUATO, 1784[2]

*Eduardo Flores Clair**

Al cruzar el umbral de una mina, cualquier persona, hoy en día, vence entre 25 y 30 fobias.[3] Entrar por un hueco de la tierra provoca miedo, pánico e incluso horror, muchos no se atreven y otros sienten una imponente repulsión. La fobia más común es el miedo a la oscuridad; la ausencia de luz nos enfrenta a lo desconocido, es una situación que anula nuestro sentido sensorial y quedamos indefensos en un ambiente lleno de oscuridad, sin la menor oportunidad de huir y nos paralizamos por completo. Tenemos un miedo atávico a la oscuridad. Dentro de la mina, de golpe, nuestra nariz recibe un catálogo de aromas extraños, podemos identificar las emanaciones de encerrado, hediondos, pestilentes, a polvo, a humedad, acres, agrios, dulzones e identificamos el olor de nuestro miedo. Las explosiones más estruendosas, escurrimiento sin fin, el desplazamiento del viento y el silencio más sepulcral son las vibraciones que

[1] Según el ingeniero Juan N. Cuatáparo, el concepto "bramido" también era utilizado en Sudamérica, "cuyos ruidos se asemejan con frecuencia a los que se producen, por un derrumbe o hundimiento, de una mina", en "Seismología", p. 397. Algunos otros autores sólo consideran que se trata de ruidos o truenos de la corteza de la tierra y que los sacudimientos y vibraciones no llegan a constituir un temblor de tierra.

[2] Los avances de esta investigación fueron presentados en el Seminario de Historia del Miedo, coordinado por la Dra. Pilar Gonzalbo. Mucho agradezco las sugerencias y observaciones que recibí de los integrantes del Seminario, ya que han enriquecido este texto, aunque la responsabilidad de su contenido es exclusivamente mía.

* Dirección de Estudios Históricos, INAH.

[3] Entre las más comunes se encuentran: miedo al ruido, lugares cerrados, polvo, inundaciones, estar solo, arañas, truenos, caerse, profundidades, insectos, excrementos, demonios, sombras, humedad, metales, ratones, olores, espíritus, calor, temblores entre otros. Véase, http://apocatastasis.com/fobias-diccionario.php.

inundan nuestros oídos y que van imaginando una atmósfera subterránea. Arrastramos los pies y nos ayudamos con las manos para caminar en la negrura de los túneles, los dedos se convierten en guías que se aferran a las paredes, aunque de vez en cuando debemos retraerlos por lo filoso de las piedras salidas, nos mantenemos alertas para evitar una caída en las entrañas de la tierra. Uno cierra la boca para protegerse de todo tipo de alimañas, la abre para maldecir o rogar al santo patrono de su mayor devoción para ahuyentar al miedo. Los trabajadores de las minas viven a diario en este ambiente, la experiencia les proporciona las herramientas para vencer estos miedos y otros más, como aquellos que se producen con las explosiones de los cohetes utilizados para derrumbar las paredes y sacar los minerales.

El presente trabajo aborda una serie de ruidos insólitos que sacudieron a la ciudad de Guanajuato en enero de 1784. Este hecho es conocido en la historiografía novohispana,[4] pero hasta ahora no se había examinado desde el punto de vista de las teorías del miedo y sobre todo el provocado por los fenómenos naturales.[5] A partir de los testimonios documentales se reconstruirán los hechos en torno a los ruidos subterráneos, tomando en cuenta la respuesta de cada uno de los sectores sociales que fueron protagonistas de dicho evento, se destacarán las distintas fases del miedo colectivo, y finalmente se examinarán las explicaciones y la manera de combatir la "aflicción" y "desconsuelo" de los habitantes de Guanajuato. Se utilizaron los expedientes conservados en el Archivo General de la Nación de México, Archivo General de Indias, las noticias aparecidas en la *Gazeta de México* y la bibliografía sobre el tema.

Con el fin de delimitar lo que entendemos por miedo, partimos de las propiedades señaladas en el *Diccionario de Autoridades*. Seleccionamos aquellos elementos que nos permiten acercarnos a los sentimientos en la sociedad novohispana. Según el *Diccionario*, el miedo perturbaba el ánimo, se originaba ante un acto de riesgo o peligro (real o imaginario), creaba un recelo adverso al deseo y hacía crecer la devoción. El miedo guardaba una estrecha relación con el espanto; pero de manera ambivalente ya que el espanto contemplaba lo maravilloso (*mirabilis*), la admi-

[4] Leal, *Añoranzas*, pp. 257-262, Marmolejo, *Efemérides guanajuatenses*, t. II. García Acosta, "Los sismos", pp. 178-179.

[5] Entre otros véase a: Delumeau, *El miedo*; Bodei, *Geometría de las pasiones;* Lutz, *El llanto*; Muchembled, *Historia del diablo;* Pieters, *Diabolus*.

ración y el asombro y, de manera paralela el horror, pavor y miedo. Pero se subraya que todo aquello que infundía susto era horrible y pertenecía a los dominios del demonio. Cabe añadir que la sociedad novohispana aprendió a temer y también fue adiestrada para vencer el miedo, sobre todo a través de una serie de prácticas religiosas.[6] Para este trabajo, entendemos que el miedo es un sentimiento de construcción cultural, formado por un conjunto de perturbaciones de distinta índole, el cual adquiere distintos grados y su edificación transcurre en distintas etapas: desde la sorpresa, pasando por la experiencia repetida, la interiorización del espanto y hasta llegar a la ofuscación de la razón.

PIEDRA SOBRE PIEDRA

El 9 de enero de 1784, a las doce de la noche, se escuchó "un horroroso ruido" que emanaba de los túneles subterráneos de las minas y temblaban los cerros alrededor de la ciudad de Guanajuato. Los edificios se estremecieron y sus habitantes se llenaron de horror. De manera inexplicable, en los siguientes cuatro días, los ruidos y temblores de tierra continuaron y algunas veces se repitieron con "lentitud". Entre la población, la tranquilidad se rompió; en la madrugada del día 13 de enero,[7] los habitantes sintieron "mucho pavor" por la repetición de estruendos que fueron más fuertes en comparación con los días anteriores. Los vecinos pensaron "que era la última desolación de todo". Para consuelo de muchos, la vida no había llegado a su límite, pero el sosiego desaparecía ya que, en los días sucesivos, los truenos y temblores se repitieron con mayor violencia. De manera inexplicable, los estrépitos preferían la oscuridad de la noche, cuando la ciudad dormía y se prolongaba la pesadilla. La intensidad disminuyó, pero los ruidos y movimientos de tierra no se detenían. Había pasado una semana; en la madrugada del 16 de enero, la población volvió a sobresaltarse por los estruendos que salían de las minas. En los días posteriores, los truenos se reanudaron con mayor fuerza y los atemorizados ignoraban los "estragos" que sufrirían. El suceso se encadenó hasta la madrugada del 5 de febrero, cuando se "sintieron tres estruendos

[6] http://buscon.rae.es/ntlle/SrvltGUILoginNtlle, *Diccionario de Autoridades*, 1732, pp. 563 a 564, 590 a 593.

[7] En la carta del Ayuntamiento se dice que era la una y media de la mañana, mientras que en la *Gazeta* se dice que el ruido se dio entre las 3 y 4 de la mañana.

subterráneos" y después cesaron.[8] Abreviando, entre el sábado 9 de enero (San Julián) hasta el viernes 5 de febrero (protomártir Felipe de Jesús),[9] a lo largo de 26 días, los habitantes de Guanajuato estuvieron atormentados por los estallidos y pusieron en riesgo su vida, lo que los mantuvo en un estado de perturbación permanente y a causa de estos hechos afloraron una serie de miedos entre los distintos sectores de la sociedad.

Desde los primeros ruidos, los habitantes se "consternaron" y algunos de ellos huyeron de Guanajuato. Los estruendos que salían de las minas y los temblores no habían causado daños a las viviendas; sin embargo, al enfrentarse a un peligro desconocido de la naturaleza, los vecinos se ausentaron de sus casas y huían de la ciudad. Fray Miguel Martínez del Real, quien nos legó un testimonio de aquellos hechos, escribió que los habitantes se "fugaban" de Guanajuato y escapaban de "tan espantoso fenómeno". Los estruendos eran tan escandalosos que podían "inquietar a nuestros muertos y hacerlos salir de sus sepulcros". Pensaban que "no quedaría piedra sobre piedra de los edificios". Los ruidos eran de un "sonido terrible que se repetía "cien veces" y cuando desaparecía, los habitantes "sospechaban" que se repetirían con más fuerza y por esa razón buscaban ponerse a salvo. Describió de manera precisa: "toman el pan que sirve de alimento y se les figura que será la última vez que lo coman. Buscan el descanso de la noche, pero no creen llegar al otro día. Mil ideas pasan por su cabeza, el dolor, el miedo y la desesperación".[10]

En el primer momento, los miembros del Cabildo[11] se reunieron con gran alarma; como autoridades, representantes del rey en esa localidad, tenían la obligación de cuidar a una sociedad que se encontraba "desconsolada", confundida y sobre todo temerosa a que repitieran los "bramidos" de las minas y los inmutables temblores. Las labores de explotación y beneficio de metales en la profundidad de los yacimientos se habían suspendido. Los operarios, quienes de manera constante ponían en riesgo su vida, se negaban a entrar a las minas,

[8] AGNM, Ayuntamiento, vol. 194, exp. 18, enero de 1784, expediente sobre los temblores de Guanajuato.

[9] Hernández y Dávalos, *Calendario para 1890*, pp. 243-244.

[10] *Sermón de gracias,* pp. 7-8.

[11] Los funcionarios del Ayuntamiento, además de ser representantes del rey, tenían la facultad de dirección y administración política de su territorialidad. Véase Pazos Pazos, *El Ayuntamiento*, pp. 32-40.

pensaban que los ruidos provocarían derrumbes y quedarían sepultados junto con las vetas de los metales preciosos. Con el fin de "proteger a la población", evitar la insurrección, impedir los actos de pillaje y sobre todo encontrar alguna respuesta para aliviar el sobresalto en que vivían, las autoridades enviaron cartas a las poblaciones más próximas, donde se detallaban los ruidos extraños y los movimientos de tierra que se repetían y solicitaron, que se les informara a la brevedad sobre las "desgracias" que habían causado los temblores.

Entre el 13 y el 15 de enero, el Cabildo de Guanajuato recibió las primeras noticias de las autoridades aledañas. De *Querétaro* llegó uno de los primeros reportes, decía "que en esta ciudad no se ha sentido novedad alguna (por la bondad de Dios)"; las autoridades del Ayuntamiento ofrecieron su ayuda para conseguir el "consuelo" de los habitantes de Guanajuato. En la *Congregación de Dolores* mostraron su consternación y afirmaron que "gracias al Omnipotente no ha transitado hasta acá, la más leve insinuación", prometieron mantenerse alertas y realizar "todas las rogativas que corresponden", para evitar ser víctimas y tener "un fin infeliz y doloroso". En la *Villa de San Felipe* informaron que "no se ha oído rumor ninguno, ni en las más cercanías de la sierra de esta ciudad, en las haciendas inmediatas a ella, pues la más leve que en estas sus vivientes hubieren advertido, las hubiesen publicado". En la *Villa de León*, por demás contundente, escribieron que "puedo asegurar a V. S que hasta el día no experimentamos otro tanto ni la más ligera novedad ni en esta villa ni en la jurisdicción, y así se lo noticio sintiendo mucho lo acaecido en esa ciudad y pido a Dios su remedio". De la *Congregación de Silao* declararon que era una "funesta noticia", que acarreaba consternación y dolor, "pero aquí bendita sea la Misericordia Divina no se ha sentido movimiento alguno", que por más que se ha investigado sólo habían llegado rumores de los truenos subterráneos rumbo a la Cuesta Grande de Aguijares y esperaba que la Divina Providencia los protegiera. Otras ciudades que contestaron de manera similar fueron Celaya, Salamanca e Irapuato, no habían sentido los temblores y mucho menos oído los truenos de las minas, pero ponían "sus arbitrios" al servicio de la afligida población de Guanajuato.[12]

[12] AGNM, Ayuntamiento, vol. 194, exp. 18, enero de 1784, expediente sobre los temblores de Guanajuato, fjs. 12-14.

Las respuestas causaron una mayor consternación, el miedo aumentó, estaban solos frente a un fenómeno local. Sin embargo, una contestación distinta, alejada de la visión providencialista y considerando el hecho como un fenómeno geológico, fue emitida por el Cabildo de Valladolid, que identificó los movimientos y ruidos como señales inequívocas del nacimiento de un volcán. Para los "ilustrados" vallisoletanos, los sucesos de Guanajuato eran muy similares a los acontecidos en la hacienda del Jorullo (Michoacán).[13] Entre mayo y septiembre de 1759, los pobladores de la hacienda comenzaron a afligirse por los temblores que se repetían con más fuerza y a la vez angustiándose debido a los estruendos subterráneos. El día de San Miguel (29 de septiembre), se verificó una violenta erupción, los temblores más fuertes, constantes y los estruendos "más insufribles" y alcanzaban a sentirse a más de tres leguas. El volcán lanzó una abundancia de piedras encendidas, tierra con olor sulfuroso y causó una intensa lluvia de cenizas, "que oscurecía tanto, que no parecía de día" y "ocasionó bastante temor entre el vecindario". Las rogaciones y procesiones dedicadas a la Santísima Virgen Nuestra Señora de Guadalupe, logró "el consuelo de ver la luz clara y que se escaseasen las arenas".[14]

Poco tiempo después de la erupción del volcán, fray Francisco de Ajofrín visitó el lugar y nos regaló una imagen por demás elocuente de cómo se transformó la hacienda del Jorullo, escribió:

> Antes era un paraíso; ahora es un infierno: Antes había muchas sabandijas; ahora, ninguna. Antes era tierra caliente; ahora, templada. Antes no había rocíos; ahora los hay abundantes. Antes, los pastos eran ásperos y fuertes; ahora, suaves y dulces. Donde antes había peñas, ahora no se ve ninguna; donde antes era llano, ahora es montuoso.[15]

De hecho, las respuestas que emitieron las distintas autoridades aledañas a Guanajuato estaban lejos de proporcionar consuelo a los mineros; el miedo aumentó de grado. Los pueblos cercanos no habían

[13] Existe una abundante bibliografía sobre el volcán del Jorullo, entre otros véase: Humboldt, *Ensayo político;* Beltrán Ugarte, "La Hacienda"; Ordóñez, *Le Jorullo*; Waitz, *Nubes ardientes;* Gadow, *Jorullo*.

[14] AGNM, Ayuntamiento, vol. 194, exp. 18, enero de 1784, expediente sobre los temblores de Guanajuato, fjs. 18-21.

[15] Ajofrín, *Diario del viaje*, pp. 181-184.

escuchado los estruendos de las minas y tampoco sintieron los temblores, la naturaleza había desatado su furia en un ámbito restringido, el pavor que causaban los bramidos de las entrañas de la tierra no era compartido por los vecinos, a quienes sólo les correspondía mantenerse alertas, por si el fenómeno se expandía. Por su parte, las ideas ilustradas de los vallisoletanos, lejos de ser una solución del problema, causaron mayor temor; es probable que muchos pensaran que se acercaba el fin del "precioso mineral", el nacimiento de un volcán destruiría los ricos yacimientos que se habían explotado con tan buen éxito y de los que se habían obtenido cuantiosas fortunas. Aquellas minas que eran consideradas como "la joya de la Corona", manantial de prosperidad de mineros y comerciantes, quienes a través de la plata y el oro habían logrado poner en circulación millones de pesos por el mundo.[16]

DE LA ALARMA AL PÁNICO

A pesar de que las "gentes estaban anegas de amargura y tristeza", el Cabildo de Guanajuato se preocupó por controlar a la población. Al parecer, tenía la orden de frenar el éxodo de los operarios, con el fin de que no abandonaran los trabajos de explotación, debía evitar los disturbios y actos de rapiña de las deshabitadas viviendas. Para cumplir con la misión, solicitó al virrey que se les enviaran "tropas" para la defensa del "bien público". También es posible intuir otra explicación, pues además de las propiedades de los vecinos, el Cabildo sabía que debía proteger la riqueza del rey: en la Caja Real se resguardaban más de 43 mil pesos en plata pasta y debían ser enviados a la Casa de Moneda de la ciudad de México. Existían otros 27 mil pesos, producto de los impuestos cobrados y 82 barras de plata que se desconocía su peso y ley (según nuestro cálculo serían unos 2 500 kilos de plata con un valor de poco más de 80 mil pesos). Además, dos mil quintales de azogue, que se habían traído de las minas de Almadén, en Castilla. Los funcionarios estaban obligados a cuidar esta pequeña fortuna y tenían pavor de que los bienes reales sufrieran algún daño o fueran robados, porque sabían que su destino podía ser muy desgraciado.

[16] Consúltese el libro clásico de minería sobre Guanajuato, Brading, *Mineros y comerciantes*.

Años antes, con el levantamiento de los vecinos a causa de la expulsión de los jesuitas, las autoridades habían ordenado mantener un "Regimiento de la ciudad de San Fe", bien armado y constituido por 38 hombres, los cuales hacían rondines permanentes por toda la ciudad.[17] Por ser un destacamento insuficiente para contener a una población tan numerosa, desde la ciudad de México, el virrey ordenó al coronel Simón de Arroyo,[18] ponerse a la cabeza de las tropas acantonadas en Querétaro y reunir a la fuerza militar que se encontraba en los parajes cercanos para que se trasladaran a Guanajuato, con el fin de incorporarse a las labores de vigilancia y "para que patrullen, de día y noche, en precaución de todo genero de delitos". En pocos días la fuerza rebasó los 200 hombres. Los guardas de las garitas fueron incorporados a las labores de resguardo, tenían la orden de frenar el éxodo de la población y se llegó al extremo de que sólo podían transitar aquellas personas que poseían un pasaporte firmado por el Alcalde Mayor. Las órdenes del virrey eran contundentes: las fuerzas militares debían de actuar con celo patriótico y reprimir la fuga de los vecinos.

Para sorpresa de las autoridades, la población que huía de los peligros inminentes de la furia de la naturaleza era la "gente plebeya" e "ignorante", pero también los "vecinos principales". De este modo, el 14 de enero, el Alcalde Mayor publicó el primer bando para frenar a la muchedumbre, se prescribió que se les castigaría a "los sujetos de caudal" con una multa de mil pesos y de dos meses de prisión a los "pobres y miserables".[19] Enseguida el Alcalde Mayor convocó a una reunión a los miembros del Cabildo, curas, alcaldes ordinarios, prelados de la comunidad, religiosas, oficiales reales y vecinos principales; dicha reunión tuvo lugar en casa del Alcalde Mayor, porque las Cajas Reales se habían resentido por los temblores. En la junta se acordó repetir el bando, aumentar los exhortos para que no abandonaran la ciudad y para evitar los robos, "de las innumerables casas que se encuentran cerradas", la tropa se debía hacer cargo de la vigilancia y custodia de los bienes reales y privados. Pocos días después, las autoridades se percataron que el cerco militar había sido un fracaso, los vecinos continuaban evadiéndose, por esta razón se aumentaron las restricciones: la población tenía prohibido *sacar mercancías, barriles y*

[17] AGNM, Ayuntamiento, vol. 111, "correspondencia", fjs. 227.

[18] AGNM, Ayuntamiento, vol. 202, fjs. 331-332.

[19] Se aumentó la pena a los pobres con seis meses y decomiso de sus bienes.

sobre todo, monedas y plata de la ciudad. A todas las personas que contraviniesen esta orden se les decomisarían sus bienes y se les encarcelaría. Para hacer más efectivas estas medidas, se le pidió apoyo a los justicias de los pueblos cercanos y se les solicitó que detuvieran a los "fugitivos" y los metieran en cintura para que regresaran a Guanajuato.

La población se encontraba atrapada entre los estruendos de las minas, los cerros, la vigilancia de la tropa y la escasez de alimentos, ya que, ante la confusión que reinó en los primeros días, los tenderos consiguieron sacar y esconder una buena cantidad de los víveres. Los comerciantes trashumantes que acostumbraban abastecer a la población minera, estaban llenos de miedo, por lo que prefirieron suspender su comercio ante el peligro eminente del desplome de las minas. De hecho, los "fugados" afrontaban el hambre y las hostilidades de un crudo invierno. Entre los cerros se veía a las familias que acarreaban lo que podían, realizaban proezas para evadir la custodia militar y se enfrentaban a los animales salvajes. Preferían correr todos los peligros antes que mantenerse impávidos en una situación de zozobra y sobresalto permanente. Sin embargo, los funcionarios reales sabían que en el caso de que la ciudad fuera totalmente abandonada se vulnerarían "los Reales Haberes de su Majestad". Cada día que pasaba, las minas habían dejado de producir una cantidad de plata considerable, con lo cual la "sangre del imperio" se encontraba interrumpida.

El 17 de enero de 1784, el Cabildo le informó al virrey que las medidas represivas eran un desastre, los bandos se repetían[20] pero se desoían, las tropas hacían sus rondines y los vecinos buscaban la manera de escapar; en pocos días la falta de víveres y los permanentes estruendos provocarían un "movimiento tumultuario". Por el miedo a la insurrección, le solicitaron que diera instrucciones "con toda la brevedad que exigen las estrechas circunstancias del caso". Advirtieron que existía la posibilidad que la muchedumbre atacara a las poblaciones de los valles de Irapuato, León o Silao, las cuales estaban situadas en "llanos espaciosos". Se desconoce la respuesta, pero es de imaginar que las autoridades virreinales ordenaron que se mantuvieran en sus puestos y que reforzaran los castigos que se habían impuesto.

[20] Un último Bando apareció el 12 de febrero de 1784, en AGNM, Ayuntamiento, vol. 202, fjs. 355-356v.

Los daños ocasionados por este tipo de fenómeno de la naturaleza fueron de muy diversa índole y las más de las veces imposibles de cuantificar. Las fuentes históricas enmudecieron ante este hecho, pero es factible pensar que los ruidos modificaron la organización familiar, las relaciones vecinales, alteraron el orden laboral, provocaron el desarraigo y, sobre todo, la sociedad padeció un desánimo por los hechos ocurridos. A pesar de que existen pocos datos, se sabe que Guanajuato era una de las ciudades más pobladas del virreinato. Mónica Botello asegura que la población en 1600 no excedía de 4 mil habitantes, en 1700 ascendía a 16 mil y en 1800 había crecido hasta 66 mil.[21] En 1790, Francisco Mourelle, marino de profesión, visitó las minas de Guanajuato, las cuales tenían una fama bien ganada por ser en aquella época las de mayor producción en el mundo. El viajero narra que para saber el número de habitantes preguntó a varias personalidades y muchos le contestaron que existía una población igual a la ciudad de México, pero después de muchas conjeturas calculó que existían 130 mil "almas".[22] Estos datos son matizados por David Brading, quien aseguró que en la Alcaldía Mayor de la Intendencia de Guanajuato en 1793 había una población de 114 344 habitantes.[23] En general, a pesar de que no existe un dato preciso sobre la población de Guanajuato en 1784, podemos saber que la población se equiparaba a la de las ciudades más pobladas del mundo, era muy numerosa y que para controlar el pánico de esta multitud fue imposible encontrar los medios para proporcionarles alivio y tranquilidad en un plazo breve.

Otro dato que resulta relevante es el decremento productivo de la plata. Según las noticias de la *Gazeta de México*, en 1783 se introdujeron al Ensaye Real 4 167 barras de plata y en 1784 sólo se remitieron 3 750 piezas, es decir una disminución que alcanzó el 10%.[24] En 1786, los mineros solicitaron al rey una serie de prebendas para salir de la crisis económica. Ellos resumieron de esta manera los efectos de los estruendos de las minas:

[21] Botello Rionda, *Noticia para formar*, p. 37.
[22] "Viaje de don Francisco Mourelle", p. 135.
[23] Brading, *Mineros y comerciantes,* p. 304.
[24] *Gazeta de México*, t. I, núm. 29, 25 de enero de 1785, pp. 233-234.

> Sucesivamente se experimentó aquel horroroso ruido, y truenos subterráneos causando tanto espanto en aquel vecindario que algunos de él se salieron de la ciudad, principalmente los operarios, y gentes de minas, que temiendo justamente ser envueltos, y sumergidos en la ruina que amenazaba de ellas, las desampararon huyendo por los campos donde murieron algunos de ellos por la inclemencia del tiempo en el rigor del invierno, por la falta de todo auxilio para la vida humana. Otros después de haberse andado por algún tiempo; sosegado ya aquel horroroso estruendo, se restituyeron a la ciudad. Y otros no pocos, aun se mantienen ausentes sin haber vuelto a ella hasta ahora. Y este fue otro atraso, y perjuicio de mucha consideración, pues ausente mucha parte de los operarios, y no atreviéndose a entrar en las minas los pocos que quedaron fue forzosa la suspensión de sus laboríos en el interior de ellas.[25]

Cabe señalar que no es nuestra intención atribuir todos los males a los ruidos y temblores, sin embargo, Guanajuato vivió una década de amargas experiencias: en julio de 1780, entre las siete y las ocho de la noche, ocurrió una "avalancha de agua" en la mina *La Valenciana*, la más importante de la ciudad, donde perdieron la vida más de 300 operarios.[26] Poco tiempo después, se inundó la ciudad, se generaron brotes de epidemias, los azotó un "huracán" y padecieron dolorosas sequías, que generaron una pobreza extrema entre la población.[27]

LA PIEDAD DE LA ANGUSTIA

Desde los primeros ruidos, nuestra Señora de Guanajuato encabezó las rogativas y manifestaciones del culto. El Cabildo promovió las oraciones y plegarias por la desdicha. Se cantó una misa a la "Soberana Reina de los

[25] AGI, México, 2240, Testimonio de la solicitud hecha por la minería de la ciudad de Guanajuato, contraída a varias gracias, para evitar la ruina de aquella minería, 1786. fj. 11- 11v.

[26] AGI, México, 2235, Correspondencia entre el Tribunal de Minería, Juan Lucas de Lassaga Antonio Hierro, Ramón Luís de Liceaga, dirigida a José de Gálvez, 7 de octubre de 1780. Es posible que esta tragedia donde perdieron la vida más de 300 operarios haya sido la más costosa en vidas humanas durante la época colonial.

[27] Véase entre otras fuentes, *la Gazeta de México* y Castro Rivas y Rangel López, *Relación histórica*.

Cielos", patrona de esta jurisdicción.[28] Más adelante, en la tarde del 13 de enero, el Cabildo y las autoridades eclesiásticas organizaron la primera procesión y se inició un novenario a María Santísima.[29] La imagen de Nuestra Señora de Guanajuato recorrió las calles de la ciudad, los vecinos "clamaban misericordia para que intercediera con su Supremo Señor y se suspenda su justicia".[30] A pesar de todos estos actos devocionales, el Cabildo advirtió que "se miran con alguna desidia las rogaciones que debían practicarse", por lo que se pedía que en la ciudad de México se apoyaran e iniciaran las rogativas a favor de este vecindario.[31]

Una vez que se concluyó el novenario, Nuestra Señora de Guanajuato regresó a su "trono", con el fin de realizar varias "funciones" y por ese motivo se continuaron con las misas y sermones. *La Gazeta* informó que los "distinguidos cuerpos" del Cabildo, los militares, el clero, los comerciantes e incluso los cajeros de éstos, se hicieron cargo de las funciones, es decir contribuyeron a solventar los gastos del culto. Las ceremonias se propagaron, se inició un novenario a San Emigdio Obispo, protector de los terremotos, en las iglesias de San Roque y San Pedro Alcántara. Desde la mina de Cata se realizó una procesión con el Señor de Villaseca (una de las imágenes más milagrosas de la región, que hasta el dia de hoy su culto es uno de los más extendidos) y de la hacienda de Pardo se llevó a cabo una procesión con Nuestra Señora de Guadalupe.[32]

Una vez que cesaron los terribles estruendos y temblores, las actividades religiosas se multiplicaron. El 3 de marzo, cuando la ciudad se encontraba en "sociego", los cuerpos de minería, comerciantes, plateros, sastres y panaderos realizaron una solemne procesión del santuario de Nuestra Señora de Guadalupe hasta "la iglesia que fue de la Compañía", donde se le hizo un novenario en agradecimiento a que se habían

[28] AGNM, Ayuntamiento, vol. 194, exp. 18, enero de 1784, expediente sobre los temblores de Guanajuato, fjs. 3-4.

[29] *Gazeta de México*, "Guanajuato", 28 de enero de 1784, t. I, núm. 2, pp. 11-12.

[30] AGNM, Ayuntamiento, vol. 194, exp. 18, enero de 1784, expediente sobre los temblores de Guanajuato, fj. 1.

[31] Después de revisar distintas fuentes nos percatamos que existe un gran número de advocaciones religiosas dedicadas a los desastres, terremotos, temblores, tempestades. Entre otros encontramos a San Isidro Labrador, San José, Santo Cristo, Santiago Apóstol, San Valentín, Santo Patrono de Colima, San Roque, San Nicolás Tolentino y San Cristóbal de la Barranca.

[32] *Gazeta de México*, "Guanajuato", 25 de febrero de 1784, t. I, núm. 4, p. 27.

terminado los estruendos y por la protección contra la peste que azotó a la Ciudad de México.[33]

La publicación del *Sermón de gracias*, de alguna forma reseñaba las actividades religiosas y sobre todo expone las perspectivas sobre este tipo de fenomeno geológico. Como en otros discursos, Miguel Martínez del Real escribió que la justicia divina utiliza "fenómenos tan espantosos" para castigar a los hombres, pero los ruidos habían cesado gracias a Dios y por la intermediación de la Reina del Cielo. La ciudad de Guanajuato había sido un santuario abierto a Dios, quien había sido un espectador de todo lo que había pasado y los Ángeles eran sus testigos. La población sufrió, pero el sermón era un bálsamo para las lágrimas, los sollozos y los suspiros de los vecinos, y sobre todo, ayudaba a cambiar las costumbres. Había sólo un camino, arrepentirse de los pecados, ya que "¿Guanajuato no sabe los días que le restan después de que ha sido amenazado de su ruina? ¿No es necesario que todo el vecindario se mude, si no que todos hagan penitencia?"[34]

Martínez del Real insistirá en que los cambios de conductas era lo más importante y que los ruidos, a manera de un tratado pedagógico, sirvieron para que "muchas personas de ambos sexos", renunciaran a sus pasiones e hicieran mil promesas auténticas. Escribió que "el pecado todo os lo había robado; la gracia todo os lo ha restituido". De una manera más que directa, hizo un llamado a las familias más poderosas de Guanajuato, para que sacrificaran parte de sus opulentas fortunas y renunciaran a sus comodidades y placeres. Era el momento de detener la embriaguez, alejarse de la usura, frenar la incontinencia y sobre todo, fomentar los rezos, los ayunos, la abstinencia y aportar "unas cortas limosnas". Hasta ese momento, la madre tranquilizó la ira del hijo, pero si no había un buen comportamiento el castigo sería mayor. Y como escribió Martínez del Real: que "la memoria reine sobre el olvido y siempre se recuerden esos horribles estruendos de las minas".

Hasta ahora no hemos encontrado una crónica de lo que vivió en aquellos días los habitantes de Guanajuato, pero podemos imaginar que pasaron por momentos de gran angustia de manera similar a lo

[33] *Gazeta de México*, "Guanajuato", 10 marzo 1784, t. I, núm. 5, p. 42.
[34] *Sermón de gracias*, p. 8.

que hicieron los vecinos de Santafé, el 18 de noviembre de 1814, en el momento en que padecieron un temblor, el narrador escibió:

> En esta misma noche tembló como a las diez y media, pero como a las once y cuarto fue más grande, por cuya causa se asustó y alborotó toda la gente, en términos que no quedó uno acostado; todos salieron a las calles y amanecieron a las puertas de las casas tiendas y en las plazas, rezando a gritos por todas partes. La comunidad de San Francisco dio vueltas por la plazuela, cantando letanías, de suerte que en medio del susto daba gusto ver a todas las gentes por todas partes, porque unos rezaban el rosario, otros el trisagio, otros las letanías de la Virgen, otras las de los santos, unos cantaban el Santo Dios, otras la Divina Pastora, unos gritaban el Ave María, otros el Dulce Nombre de Jesús, unos lloraban, otros cantaban, otros gritaban, otros pedían misericordia y confesión a gritos. En particular, las de mayor alboroto eran las mujeres.[35]

Por las reseñas de la *Gazeta de México* sabemos que en forma periódica los habitantes de Guanajuato realizaron actos religiosos para "aplacar el brazo de la divina justicia", por las calamidades que se habían encadenado. Las procesiones, sermones, misas, rosarios, novenarios y cuantas ceremonias religiosas pudieran llevarse a cabo para resistir a todos los males que azotaron a la ciudad minera de Guanajuato.[36] Todavía en 1790, se le evocaba de esta manera: "en triste recuerdo de los truenos subterraneos que el 13 de enero de 84 atemorizaron a esta ciudad, se han hecho de ellas devotas rogaciones con general clamor de campanas implorando misericordias del Todopoderoso".[37]

LOS RUIDOS Y LA MEMORIA

Una vez que regresó la calma, los habitantes de manera paulatina fueron reincorporándose a las actividades diarias; en el interior de las minas no se encontraron daños tan graves. Los bramidos y temblores dejaron

[35] Citado por Jurado Jurado, "Terremotos, pestes", p. 8.

[36] Entre otras véase *Gazeta de México*, "Guanajuato", 14 de febrero 1786, t. II, núm. 3, p. 31, 27 de febrero de 1787, t. II, núm. 29, p. 301; 5 de mayo de 1789, t. III, núm. 30, p. 297.

[37] *Gazeta de México*, "Guanajuato", 23 febrero 1790, t. IV, núm. 4, p. 25.

de ser una novedad, la sensación de peligro fue aminorándose hasta desaparecer, los medrosos regresaron y la mayoría de los vecinos se fue adaptando a los cambios derivados del espanto; hasta ahora no hay testimonio de mayores víctimas. Aunque el miedo seguía latente, en el imaginario de los aterrados pobladores se alojó el recuerdo de que los ruidos podían volver.

En un informe que Joaquín Velázquez de León, director del Tribunal de Minería mandó a las autoridades de la metrópoli, proporciona una pista para conocer la naturaleza de los truenos y despejar la incógnita de que se trató de un caso aislado e insólito. Velázquez escribió:

> Nunca se habían experimentado en Guanajuato estos sucesos, que han sentido algunas veces otros Reales de Minas en nuestro tiempo, y ha querido Dios que no hayan tenido otra resulta: y lo mismo esperamos de nuestro caso de su infinita misericordia, a la que igualmente rogamos.[38]

Los ruidos subterráneos de la zona minera se habían repetido en otros lugares de la geografía de Nueva España. Sin embargo, a los ruidos se les confundía con temblores o simplemente no se les había dado la importancia que tenían. Una revisión en la *Gazeta de México* proporciona algunas noticias sobre este tipo de ruidos, por ejemplo: el 21 de diciembre de 1783, el alcalde mayor de Teutitlán del Valle (en Oaxaca) denunció "un estrépito o ruido subterráneo que atemorizó bastante a sus vecinos".[39] Cinco días antes, la población había padecido una copiosa agua nieve y el aguacero terminó con un fuerte ruido. Un situación similar la vivieron los habitantes de Ihualapa (Guerrero): el 25 de agosto de 1784, a mediodía, entre los montes se oyó un estruendo, algunos de ellos pensaron que se hundiría el pueblo, en esa ocasión, de inmediato sintieron un fuerte temblor y unas horas después "un asombroso bramido de la mar".[40]

[38] AGI, Audiencia de México, leg. 2240. Informe de Joaquín Velázquez de León, director del Tribunal de Minería, 1784.

[39] *Gazeta de México,* t. I, núm. 2, p. 10, 28 de enero de 1784.

[40] *Gazeta de México,* t. I, núm. 19, p. 153, del miércoles 22 de septiembre de 1784. En la *Gazeta* también se registran el de la ciudad de Oaxaca del 23 de agosto de 1785, otro en Ihualapa, Guerrero, del 3 de abril de 1789, el de Santa María Guadalupe de Tecalitán del 8 de junio de 1789.

Los ruidos desaparecieron de las páginas de las *Gazeta*, pero no sabemos si es porque dejaron de registrarse o la gente se acostumbró a ellos. En el caso de Guanajuato, el ingeniero Juan N. Contreras, con motivo de los espantosos ruidos ocurridos en noviembre de 1874, enlista los principales ruidos ocasionados a lo largo del siglo XIX. Afirmó que en marzo de 1806, durante una noche y un día, se oyeron ruidos "lejanos y tenues"; pero en cambio en mayo de 1818, entre tres y cuatro días, los truenos se repitieron hasta el grado de que las "autoridades realistas" los confundieron con descargas de artillería e hicieron abandonar la ciudad para alejarse de los ataques insurgentes. En 1842 y en 1849 se oyeron un par de ruidos de poca importancia, pero en junio de 1859, por dos días, los ruidos se intensificaron.[41]

Los ruidos que causaron mayor conmoción se desencadenaron en la tarde del 12 de noviembre de 1874, es decir noventa años después de que se sintieron los primeros estruendos en el centro minero. Las noticias que se conservan son un tanto confusas y contradictorias sobre los ruidos acontecidos. Una de las crónicas mejor logradas se debe al ingeniero Carlos Romero, quien aseguró que entre el 10 y el 21 de noviembre se dieron más de cien ruidos; de nueva cuenta los vecinos se espantaron y algunos de ellos se fueron a refugiar a León, Irapuato, Celaya y otros lugares. El ingeniero escribió:

> el fenómeno geológico que se está verificando es en verdad imponente; pero acaso ha contribuido mucho a difundir más la alarma, la voz desautorizada de personas que por su influencia sobre el pueblo deberían ser las primeras en procurar calmar los ánimos sin exagerar la situación para evitar las fatales consecuencias que su poca prudencia pudiera ocasionar.[42]

A partir de este momento y como lo sugiere el ingeniero Contreras, se realizó un largo debate, entre los entendidos, sobre las causas que oca-

[41] Los ruidos del 29 y 30 de junio de 1859, al parecer también causaron gran conmoción. La descripción de estos hechos fue publicada por *La Crónica de Guanajuato*, periódico que no hemos logrado localizar, pero por fortuna, retomaron parte de la noticia el periódico *La Sociedad*, del 9 de julio de 1859 y en el *Diario de Avisos* del 9 de julio de 1859. Por desgracia no hemos localizado un informe que adquirió la Sociedad de Geografía y Estadística en 1860, se titula "Informe relativo", p. 14.

[42] Romero, "Reseña sobre los ruidos".

sionaban los estruendos tan espantosos. Una de las primeras plumas que contribuyó a la polémica fue el ingeniero Juan N. Cuatáparo, quien en un esfuerzo de síntesis y teniendo a la mano algunos datos disponibles, se arriesgó a afirmar que la ciudad de Guanajuato había sufrido un hundimiento de más de 60 metros desde la visita del Barón de Humboldt, a principios del siglo XIX. Asimismo, otra explicación posible era que la localización geográfica de la ciudad minera se encontraba en la cordillera volcánica.[43] Estas ideas fueron rebatidas de inmediato por varios autores, entre los que se destacaron Carlos Romero, Luis Robles Pezuela y Juan N. Contreras y sobre todo por el barón Brackel-Welda, quienes por medio de sus escritos intentaron, hasta donde había alcanzado la geología, dar una explicación de este tipo de fenómenos. Coincidieron en que dichos ruidos "no son ni extraordinarios ni prueban un peligro eminente".[44]

Por otra parte, entre las posibles causas que habían provocado los ruidos tan alarmantes se debía a la "reventazón de rocas que se produce en el interior de la tierra". Para otros también existía un desprendimiento de gases que recorría grietas en la costra terrestre y que se guiaban por la dirección de las vetas en el interior de las minas.

Una teoría más exponía que en las profundidades de la tierra se daban explosiones violentas que provocaban ciertas grietas que hacían desprendimiento de rocas y que el crujido de ellas salía al exterior. En realidad el debate se prolongó por algunos meses sin que se pudieran llegar a conclusiones definitivas.

Si bien es cierto, como afirmó el ingeniero Romero, que era indispensable que la población tuviera información sobre este tipo de fenómenos geológicos, con el fin de mantener la tranquilidad y evitar el pánico horrendo que provocaba este tipo de crujidos de la tierra, es fácil imaginar que dicha campaña informativa jamás se llevó a cabo, pues todavía en la década de los sesenta del siglo XX, Guanajuato sufrió de nueva cuenta el terror de los espantosos ruidos y la población abandonó la ciudad.

[43] En el debate entre los ingenieros, profesores de los colegios de Minería de la ciudad de México y de Guanajuato, resulta muy interesante que se cuestionen algunas de las medidas y sobre todo resultados de las observaciones hechas por el Barón de Humboldt, ya que para algunos "el sabio" era infalible, pero para otros resultaba que sólo era una referencia más y que los avances científicos en más de siete décadas ponían en jaque algunas de las mediciones e ideas planteadas por el célebre Barón.

[44] Brackel-Welda "Algo sobre volcanes"; Romero, "Los ruidos subterráneos".

UN APUNTE FINAL

Es importante advertir que las fobias son un concepto moderno, pero creemos que son de ayuda para entender ciertos comportamientos y sobre todo son un instrumento de análisis para la historia de los sentimientos, por esta razón hemos utilizado este tipo de teoría perteneciente a la psicología moderna. Cabe advertir que los términos utilizados durante la reconstrucción histórica están apegados en forma estricta a la época, utilizamos como herramienta el *Diccionario de Autoridades,* para conseguir una interpretación más apegada a los sentimientos de aquella realidad.

Los bramidos y temblores de 1784 son un testimonio de un encadenamiento de miedos. Si bien es cierto que la población fue la primera víctima por verse amenzada de muerte y no encontrar una respuesta inmediata a este tipo de fenómeno, también es cierto que con el tiempo aumentó la angustia. La respuesta inmediata fue la huida y posteriormente el rehusarse a entrar a las oscuras minas, las cuales eran insalubres y muy inseguras, donde ocurrían accidentes de manera frecuente. No obstante, es relevante señalar que los trabajadores poseían una cultura del miedo, de manera cotidiana se enfrentaban a una gran cantidad de peligros dentro de las minas. Podríamos abundar en una gran cantidad de testimonios sobre este tema, pero queremos llamar la atención en dos aspectos. Primero, por lo que representa la oscuridad, la falta de luz, aún hoy en día, nos deja indefensos y por lo tanto sentimos una enorme inseguridad; estos trabajadores estaban habituados a esa carencia y si muchos de ellos le temían a la oscuridad, con el paso del tiempo lograron dominar al miedo. Además, la oscuridad estaba relacionada con la noche. En términos culturales, ese momento del día, que tenía una fuerte carga de negatividad, era el tiempo propicio para las prácticas ilegales.

En segundo término, las paredes de las minas se hacían estallar con pólvora, lo que provocaba fuertes estruendos, las piedras salían volando por todas partes y sus cuerpos recibían la vibración de esas detonaciones, se sabe que ese tipo de explosiones se realizaban una o dos veces por día. Con estos ejemplos pretendemos demostrar que los ruidos que se oyeron tuvieron una magnitud mucho mayor, una fuerza de la naturaleza incontrolable y por ello mismo les causaron un pánico aterrador.

Es importante aclarar que las autoridades virreinales, al parecer, padecieron sus miedos individuales y con sus medidas represivas multi-

plicaron el miedo a la población. No es fácil explicar por qué se aferraron a quedarse y no salir huyendo como el resto de la población. Al parecer ellos padecían cuando menos dos tipos de miedos, aquellos provocados por la naturaleza y por la otra el miedo social; es decir, existía la posibilidad de que se provocara un caos o un desorden tan grande que no se pudiera controlar. Es cierto que las autoridades tenían la obligación de velar por los intereses del rey, para lo cual debían mantener la paz pública, sabían que romper las costumbres traería como consecuencia un fuerte descalabro para los intereses reales y quizá para su futuro político. Una idea constante, la cual perdura hasta nuestros días, es que las autoridades consideran que existe una relación intrínseca entre desastre y delito, hasta ahora no hemos encontrado un testimonio que nos dé cuenta de que hubo delincuentes que aprovecharan el caos provocado por los ruidos y aprovecharan la ocasión; parece ser que más bien entre las autoridades religiosas y las civiles acordaron mantener a raya a los trabajadores e incluso a las clases altas. Y no falta la imaginación de un literato para incrementar el tono dramático de la realidad.[45]

El castigo divino era la forma de representación cultural y explicativa de los pecados de la sociedad minera, una idea negativa que tenía explicaciones naturales.

Por los testimonios sabemos que muchos utilizaron a la religión como un manto protector que con el solo hecho del arrepentimiento, corregir su conducta y mostrar mayor piedad se podía frenar la vida licenciosa que prevalecía en el centro minero. Existen diversos testimonios que caracterizan a las sociedades mineras de forma muy negativa; para muchos era sólo "una muchedumbre de ladrones, ambiciosos y dados a la incontinencia". Los ruidos eran el castigo que merecía esa población que llevaba una vida licenciosa: las autoridades religiosas aprovecharon el momento para conseguir más adeptos, que las iglesias se embellecieran y recibieran cuantiosos donativos. Estos hechos se describen en la *Gazeta de México*.

[45] En una editorial de Hilarión Frías y Soto, recordando los ruidos de 1784, dándole un carácter más dramático a los hechos, con esa imaginación de literato, asegura que hubo pillaje y se robaron la plata de las Cajas Reales. Al parecer quería vender una idea sensacionalista para conseguir más lectores y no se conformó con que en esa ocasión, la población quería mantenerse con vida y no le interesaba las barras de plata. *El Siglo Diez y Nueve*, 19 de noviembre de 1874, p. 1.

Podríamos especular que una parte de la población no encontró el alivio en la religión y su miedo se refugió en la hechicería y la magia. Pues es bien sabido que en ciertas comunidades creían en la posibilidad de ahuyentar los temporales, como el granizo o el de atraer las lluvias, por medio de ciertos rituales. Pensamos que esta es una lejana posibilidad de evadir el miedo, como aquellos que recurrían a la figura del diablo con el fin de conseguir ciertos objetivos; pero hasta ahora no hemos encontrado evidencia documental sobre esta especulación para la ciudad de Guanajuato y en cambio en otras regiones fue un mecanismo muy socorrido.

No sabemos cuántas lágrimas se derramaron a lo largo del mes que duraron los ruidos, a todas ellas había que sumarle las que se provocaron con los recuerdos, esa era otra manera de aliviar el espanto.

SIGLAS Y REFERENCIAS

AGI Archivo General de Indias.
Audiencia de México, leg. 2240. Informe de Joaquín Velázquez de León, director del Tribunal de Minería 1784.
AGNM Archivo General de la Nación, México.
Ayuntamiento, vols. 111, 194 y 202.

Hemerográfica

Diario de Avisos, 1859.
Gazeta de México, 1784, 1785, 1786, 1787, 1789, 1790.
El Minero Mexicano, 1874, 1875.
El Siglo Diez y Nueve, 1874.
La Sociedad, 1859.

Ajofrín, Francisco de, *Diario del viaje que hizo a la América en el siglo XVIII*, México, Instituto Cultural Hispano Mexicano, 1964.
Beltrán Ugarte, Ulises, "La Hacienda de San Pedro Jorullo, Michoacán, 1585-1795", en *Historia mexicana,* vol. 26, núm. 4 [104] (abr.-jun., 1977), pp. 540-575.

Bodei, Remo, *Geometría de las pasiones. Miedo, esperanza, felicidad: filosofía y uso político*, México, Fondo de Cultura Económica, 1995.

Botello Rionda, Mónica (comp.), *Noticia para formar la historia y la estadística del Obispado de Michoacán (estado de Guanajuato),* Guanajuato, Gobierno del estado de Guanajuato, 1992.

Brackel-Welda, Otón "Algo sobre volcanes", en *El Minero Mexicano*, t. II, núms. 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 1875.

Brading, David A., *Mineros y comerciantes, en el México borbónico (1763-18101)*, México, Fondo de Cultura Económica, 1975.

Castro Rivas, Jorge Arturo y Matilde Rangel López, *Relación histórica de la intendencia de Guanajuato durante el periodo de 1787 a 1809*, Guanajuato, Universidad de Guanajuato, 1998.

Cuatáparo, Juan N., "Seismología geográfica. Origen probable de los ruidos subterráneos y terremotos de Guanajuato", en *El Minero México*, 19 de noviembre de 1874.

Delumeau, Jean, *El miedo en occidente. Siglos XIV-XVIII. Una ciudad sitiada*, México, Taurus, 2005.

Diccionario de Autoridades, 1732, http://buscon.rae.es/ntlle/SrvltGUILoginNtlle.

Gadow, Hans, *Jorullo: the history of the volcano of Jorullo and the reclamation of the devastated district by animals and plants* [nota editorial Philip Lake; presentación A. C. Seward], Londres, University of Cambridge, 1930.

García Acosta, Virginia A., "Los sismos en la historia de México. Análisis histórico-social: épocas prehispánica y colonial", tesis de doctorado, Facultad de Filosofía y Letras, unam, 1995.

Hernández y Dávalos, Juan Enrique, *Calendario para 1890 y los años siguientes hasta el 2200, con el santoral de Galván…*, México, Imprenta del Partido Liberal, 1889.

Humboldt, Alejandro de, *Ensayo político sobre el reino de la Nueva España*, México, Porrúa, 1991.

"Informe relativo a los ruidos subterráneos que causaron fuertes sacudimientos en Guanajuato el 29 y 30 de junio de 1859, no habiendo ocurrido fenómeno alguno notable y no debiéndose calificar los sucesos anteriores a unos verdaderos terremotos: que se ignora la causa que ocasionó aquellos ruidos, así como el motivo que se produjo en

aquella ciudad otro ruido en 1784", *Boletín de la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística*, t. VIII, 1860, p. 14.

Jurado Jurado, Juan Carlos, "Terremotos, pestes y calamidades. Del castigo a la misericordia de Dios en la Nueva Granada. Siglos XVIII y XIX, en *Procesos Históricos. Revista de historia y ciencias sociales*, 2004, p. 8.

Leal, Manuel, *Añoranzas y panoramas guanajuatenses*, Guanajuato, Ed. Guanajuatense, Alfonso Cué de la Fuente, 1956.

Lutz, Tom, *El llanto. Historia cultural de las lágrimas*, México, Taurus, 2001.

Marmolejo, Luis, *Efemérides guanajuatenses, o datos para formar la historia de la ciudad de Guanajuato*, Universidad de Guanajuato, 1967.

Muchembled, Robert, *Historia del diablo. Siglos XII-XX*, México, Fondo de Cultura Económica, 2002.

Ordóñez, Ezequiel, *Le Jorullo*, México, Geologorum Conventus, 1906.

Pazos Pazos, María Luisa J., *El Ayuntamiento de la ciudad de México. En el siglo XVII: continuidad institucional y cambio social*, Sevilla, Diputación de Sevilla, 1999.

Pieters, Simon, *Diabolus. Las mil caras el diablo a lo largo de la historia*, Madrid, Zenith, 2006.

Romero, Carlos, "Reseña sobre los ruidos subterráneos de Guanajuato", en *El Minero Mexicano,* t. II, núms. 35, 36, 37, 38, 39, 1874.

Sermón de gracias, con que el M. ilustre Cabildo de la ciudad de Santa Fe, Real de Minas de Guanaxuato, celebró la cesación de los temblores obtenida por la mediación de su insigne patrona La Ssma. Virgen María. Lo predicó en al iglesia parroquial de dicha ciudad el R. P. Fr. Miguel Martínez del Real y militar Orden de Ntra. Sra. De la Merced, hijo de la Provincia de México, presentado en sagrada teología, y examinador synodal en el obispado de Puebla, el día 25 de enero del año de 1784. Sale a luz a expensas de algunos individuos del mismo ilustre Ayuntamiento, quienes lo dedican a la Augusta Madre de Dios en su prodigiosa imagen de Guanajuato. Impreso en México, por D. Felipe de Zúñiga y Ontiveros, calle del Espíritu Santo, año de 1784.

"Viaje de don Francisco Mourelle a las minas de Guanajuato en noviembre de 1790", en Isauro Rionda Arreguín (comp.), *Testimo-*

nios sobre Guanajuato, Guanajuato, Gobierno del Estado de Guanajuato, 1989.

WAITZ, Paul, *Nubes ardientes observadas en las erupciones del Jorullo, 1759, del Ceboruco, 1870 y del volcán de Colima, 1913*, México, Sociedad Científica Antonio Alzate, 1921, pp. 267-294.

1812: EL TERREMOTO QUE INTERRUMPIÓ UNA REVOLUCIÓN

*Pablo Rodríguez**

> …hágase su voluntad, así en la tierra como en el cielo.
>
> *Padre Nuestro*, Oración

> El miedo es fundamentalmente el miedo a la muerte.
>
> J. Delumeau, *Miedos de ayer y de hoy*

El 26 de marzo de 1812, a las 4:07 minutos de la tarde, ocurrió un enorme sismo que cambió el curso de la historia de Venezuela. Su intensidad, devastación y extensión geográfica fueron tales que con el tiempo llegó a descubrirse que no había sido un único sismo sino dos.[1] El primero sacudió la región costera y destruyó Caracas, La Guaira, Barquisimeto y otras poblaciones, y el segundo, en la zona andina, que destrozó Mérida. Por supuesto, no era el primer terremoto que afectaba Venezuela, ni sería el último, pues se trata de una región con ciclos de actividad sísmica. Pero el que este terremoto hubiera quedado marcado en la memoria histórica venezolana no se debió al estremecimiento telúrico ni a las víctimas que provocó, lo fue, con especial definición, por haber ocurrido un jueves santo, por el contexto político en el que ocurrió y por la manera como lo interpretaron la Iglesia y una parte de la población.

* Facultad de Humanidades, Universidad Nacional de Colombia.

[1] Rogelio Altez, antropólogo y sismólogo, ha estudiado con profundo detalle los distintos aspectos de los terremotos de 1812. De él son: "Terremotos confundidos", pp. 1-32; también su reciente libro *El desastre*. Asimismo ver Laffaille y Ferrer, "El terremoto", pp. 107-123.

Efectivamente, ese era un jueves santo, día de festividades solemnes en todas las sociedades católicas. Día de misas y procesiones rendidas al culto de la pasión de Jesús. Pero el que este golpe fatal de la naturaleza ocurriera justo en el aniversario de ese otro jueves santo, el de 1810, cuando el Cabildo de Caracas decidió desconocer la autoridad española, hizo que inmediatamente se interpretara como un designio divino. Durante estos dos años había crecido el fervor republicano, regía una Junta de Gobierno y prácticamente había un dominio militar patriota sobre todo el territorio venezolano. Este escrito busca comentar y analizar más que el evento del sismo o el derrumbe militar de la Primera República, la forma como fue explicado. ¿Qué fundamento doctrinal tenía la interpretación del terremoto del jueves santo como un castigo divino? ¿Cuál fue la estrategia persuasiva desarrollada para hacer del castigo una posibilidad de salvación? ¿Cómo expresaron, privada y públicamente, los hombres y las mujeres sus miedos ante el terremoto? ¿Cuál era el carácter y el lugar de la ciencia en la explicación de las calamidades naturales? Estas son algunas de las preguntas que nos guiarán en el ánimo de entender los miedos y las angustias vividas por los venezolanos en aquel año crucial de 1812.

EL TERREMOTO

Los relatos de los contemporáneos coinciden en afirmar que el 26 de marzo de 1812 era un día soleado de un cielo azul intenso. Tal vez, antes de un ruido que algunos escucharon, cayeron leves gotas de lluvia.[2] Mucha gente estaba en las iglesias o se encontraba presta a ingresar para asistir a la tradicional misa de las cuatro de la tarde. Distintos regimientos militares patrióticos se hallaban ordenados en ellas para recibir la bendición y partir después al encuentro de los ejércitos reales asentados en el puerto de Coro. La catedral, las parroquias y las capillas de los conventos bullían de feligreses, gente principal y del pueblo, que vivía con fervor la misa que relata la pasión de Cristo. Los oficios apenas daban inicio cuando ocurrió el fuerte estremecimiento telúrico que en pocos segundos derrumbó los edificios y sepultó a la gente. Muchos, como el

[2] No todos los cronistas del terremoto escucharon el ruido. Jaime Borja considera que el ruido puede ser imaginario, y hace parte de la configuración de lugar que hacían los jesuitas de los eventos catastróficos. Ver Borja, "Los tiempos del ruido", pp. 58-60.

obispo de Mérida, quisieron ponerse a salvo, pero fueron aplastados por las techumbres de las construcciones.

Pero la gente no sólo murió en las iglesias. La gente que había permanecido en sus casas padeció igualmente el siniestro. La forma de construcción acostumbrada, con techos en dos aguas amarrados en el centro, era demasiado frágil para resistir un movimiento que ha llegado a calcularse en 7 grados.

Para colmo, estos techos eran los acostumbrados en todos los barrios, y probablemente sólo se salvaron los de las casas más modernas y fuertes, y las más sencillas y pobres.

De tal forma, es aceptado que dos tercios de las edificaciones de Caracas fueron destruidas por el sismo.

Aunque los temblores continuaron durante todo ese año, agravando los daños y aumentando el sentimiento de incertidumbre entre los sobrevivientes. Por ello, es comprensible que muchos hubieran optado por irse a vivir a los campos.

Quienes primero llegaron a socorrer a las víctimas se encontraron con la crudeza de la tragedia. La ciudad estaba en ruinas, había muertos por doquier, los hombres y las mujeres clamaban auxilio, los heridos y mutilados daban alaridos, y otros gemían bajo los escombros. Aunque nunca se hizo un recuento detallado de las víctimas, muy pronto llegó a calcularse en 10 000 las personas muertas sólo en Caracas. Y ésta fue la cifra que siempre se recordó.[3] La confusión y el desconcierto cundieron entre la población, que presurosa buscaba sus deudos. Los cementerios no se dieron abasto y como medida sanitaria el Cabildo recomendó incinerar los cadáveres.[4] El principal problema que padeció la ciudad en los días siguientes fue el desabastecimiento, por lo que una de las tareas emprendidas fue la recolección de escombros para permitir el acceso de víveres a la ciudad. Pero las huellas del terremoto tardaron muchos años en borrarse. Viajeros que visitaron la ciudad diez años después aún nombraban, con cierto patetismo, la presencia de cráneos y otros huesos

[3] En el momento del terremoto Caracas tenía cerca de 30 000 habitantes, y era la más poblada de toda la Capitanía de Venezuela. Rogelio Altez, luego de poner en juicio distintas fuentes, propone revisar la cifra de 10.000 muertos. Sus cálculos establecen que 2 000 muertos es una cifra más cercana a la verdad. Altez, *El desastre*, p. 347.

[4] Esta es una afirmación de Delpech, en *Tres testigos,* p. 74. Otras referencias en Altez, *El desastre*, p. 102.

entre las ruinas. Como si el recuerdo más tangible de aquel terremoto fuera el de la muerte.[5]

PALABRAS Y MITO

Nunca se pudo establecer si fue verdad o invención la circunstancia dramática en la que participó el entonces joven coronel de milicias, Simón Bolívar. Lo cierto es que fue el médico criollo, José Domingo Díaz, quien relató que estando en la plaza tratando de socorrer a los infortunados se encontró con el futuro Libertador en mangas de camisa. Asombrado y absorto, de pie sobre los escombros, Bolívar le habría dirigido estas palabras: "Si se opone la Naturaleza, lucharemos contra ella y haremos que nos obedezca". Estas palabras, que sonaron extravagantes e impías, se difundieron como muestra del desatino de los patriotas ante los infaustos sucesos. Sin embargo, la sentencia de Bolívar parece haber sido la reacción a su encuentro de un cura franciscano que con un crucifijo en sus manos pregonaba que el terremoto era un castigo del Señor por los pecados cometidos contra su Excelencia Fernando VII. Tal vez, este fraile fue uno de los primeros que coreó un estribillo que se hizo popular: "¡Jueves Santo la hicieron! ¡Jueves Santo la pagaron!"[6]

Sin embargo, resulta más verosímil la versión de que Bolívar intentó acallar al padre dominico Felipe Mota, que en la plaza mayor acusaba a los patriotas del terremoto, pues con su desconocimiento del monarca y sus afrentas a la Iglesia, habían colmado la paciencia del señor de los cielos. Un grupo de feligreses que asentían a las palabras del fraile se opusieron a la pretensión de Bolívar, que malhumorado amenazó con denunciarlo a la Junta de Gobierno. Se dice que el caso fue discutido y que alguno, en forma excesiva, llegó a proponer la ejecución del fraile.[7] La decisión de la Junta fue su encarcelamiento para que escarmentara, medida que es muy factible que en las difíciles circunstancias que vivían la ciudad y el país nunca se llevara a cabo.

Pero estos hechos, ocurridos en medio del desastre y en forma pública, revelaron muy pronto lo que sería la guerra simbólica e ideológica en

[5] Boussingault, *Memorias* p. 183.

[6] Inés Quintero, *La criolla principal,* p. 23. Distintas descripciones de estas escenas pueden leerse en el relato novelado *El terremoto de Caracas,* pp. 71-73.

[7] Ver Yanes, *Relación*, p. 27.

torno al siniestro. Bolívar, en forma emotiva había abordado un tema sumamente delicado: la explicación del origen de los desastres naturales. Al respecto, cabe decirlo, la Ilustración Hispanoamericana había avanzado en forma significativa, pero limitada. Sobre el tema, el prestigioso "Papel periódico de la ciudad de Santafé de Bogotá", en 1795, dedicó varios números a razonar sobre las pestes, los huracanes y los terremotos. Así decía: "¿Quién podrá negar que mil calamidades públicas que han cubierto de horror al género humano en varios tiempos, han sido efectos de causas naturales, en cuanto al ordinario modo en que obran en su enlace físico todos los entes que componen esta gran máquina del Universo? Esto no admite la más mínima duda. Pues tampoco puede haberla acerca de que la primera causa es quién le da toda la fuerza y movimiento [principalmente cuando irrita la ingratitud del hombre] para que obren con un impulso extraordinario y amenazante, conforme a los sabios designios de su altísima providencia".[8] Es decir, la naturaleza era una entidad que bien podía conocerse, estudiarse y comprenderse en su funcionamiento. Pero también reconocía que esa entidad era regida por la fuerza superior de la Divina Providencia. Los ilustrados situaron al hombre en el centro del orden natural, criatura que con la razón podía beneficiarse de todas las riquezas que le habían sido ofrecidas. Pero este antropocentrismo estaba guiado por una visión teológica y teleológica de la historia.[9] En cierto sentido este pensamiento no estaba distante de la comprensión tradicional de la Iglesia. Aunque, conviene advertir que en 1812 ya aparecían manifestaciones filosóficas nuevas, de carácter deísta, entre los sectores más radicales de la revolución. Y fue desde esas posturas que los patriotas intentaron hacer comprender a la población que el terremoto no tenía que ver con las ideas políticas. Sin embargo, bien pronto la explicación del castigo y su culpabilización ganaron el apoyo de la población.

LA REPÚBLICA FRUSTRADA

Dos años antes, el 19 de abril de 1810, también un jueves santo, un grupo de criollos notables depuso, en forma incruenta, al gobernador

[8] *Papel periódico de la ciudad de Santafé de Bogotá*, p. 1046.

[9] Comentarios al respecto pueden verse en el libro de Nieto, *Orden natural*, pp. 153-247.

Vicente Emparán e inmediatamente establecieron la llamada Junta de Caracas. Autonomía y fidelidad al rey fueron los principios que guiaron la primera Junta formada en Hispanoamérica. La Junta de Gobierno estuvo conformada por 23 miembros que representaban a las provincias que se unieron a la de Caracas. En su seno se manifestaban dos tendencias: la de los que conservaban su fidelidad al rey y los que alentaban por una independencia total de España. Sin embargo, encontraban su unidad en el rechazo a la Regencia de Cádiz.

La Junta que internamente se ocupó de ganar adeptos a su causa reduciendo gravámenes, abrió los puertos al comercio extranjero y abolió la importación de esclavos. También buscó apoyo en Estados Unidos e Inglaterra, a lo que destinó a los hermanos Vicente y Simón Bolívar, y a Andrés Bello. Pero las tensiones internas crecieron; además Valencia, Coro, Maracaibo y Guayana mantuvieron su apoyo a los realistas.

En la búsqueda de una legitimidad, la Junta convocó a la elección de un Congreso que elaborara el acta constitucional que diera cimientos a la naciente república. El 2 de marzo de 1811 se reunió el primer Congreso de Venezuela, que inició sus sesiones con un juramento de fidelidad a Fernando VII. Los debates se polarizaron entre la Sociedad Patriótica que reunía a los mantuanos radicales y al Congreso en el que hacían presencia los peninsulares y criollos favorables a la conservación de los vínculos con España. Finalmente, el 5 de julio el Congreso votó la Declaración de Independencia de Venezuela.

Las reacciones realistas no se hicieron esperar. Pocos días después un grupo de personas irrumpió dando vivas al rey en un acto de festejos de la declaración del 5 de julio. La protesta fue controlada y doce de los manifestantes fueron ejecutados sumariamente. Contra Valencia, ciudad que se había levantado, fue enviado un ejército que luego de duros enfrentamientos la tomaron y saquearon. El clima de confrontaciones parecía desbordarse. Mientras tanto, en diciembre de 1811 fue adoptada la Constitución que declaró la primera República de Venezuela. La Constitución estableció un sistema federativo, en el cual cada provincia era gobernada por sus propias leyes. También estableció un triunvirato para la dirección de la República, hecho que desconcertó a Miranda y a Bolívar. El Precursor y el futuro Libertador consideraban que se requería un mando único y un sistema unificado que permitiera enfrentar la guerra que en cualquier momento se pre-

sentaría.[10] Pero, además, la Constitución abolió el fuero eclesiástico, asunto que provocó la protesta y el resentimiento de la Iglesia. A cambio reconoció la igualdad civil de los pardos, parte importante de la población venezolana, aunque los exigentes requisitos socioeconómicos establecidos para ser votantes los excluían del sistema. La verdad, muy pocos pardos poseían un patrimonio de 2 000 pesos o ejercían una profesión independiente.[11]

En estas circunstancias y enfrentamientos se encontraba la República cuando ocurrió el terremoto del 26 de marzo de 1812. La Junta de Gobierno tenía el control de la mayor parte del territorio y la débil oposición de Guayana, Coro y Barquisimeto no parecían representar un peligro para los patriotas. Pero, el que el sismo se hubiera mostrado implacable precisamente con Caracas, Mérida, La Guaira, Puerto Cabello y San Felipe, las principales ciudades patriotas, hizo que surgiera la creencia de que se trataba de un castigo divino.

LA ESTRATEGIA PERSUASIVA

Meses después, refugiado en Cartagena de Indias, Simón Bolívar escribió su conocida *Proclama de Cartagena.*[12] En este documento esencial, Bolívar evaluó las causas de la catástrofe política y militar de Venezuela. Directamente acusó a la indecisión de la Junta y al sistema gobernativo adoptado, como los hechos que habían impedido resolver los quebrantos del terremoto, y más aun, contrarrestar y frenar la prédica y la acción de los frailes. Efectivamente, el terremoto, aun para Bolívar, había significado el inicio de los reveses de la República. En tres meses los fracasos militares se sucedieron uno tras otro, las deserciones y los apoyos brindados a Monteverde le abrieron el camino a Caracas. Aunque la Junta nombró con el título de Generalísimo a Francisco Miranda y le otorgó poderes superiores, éste no consiguió frenar un proceso que ya estaba marcado. Al finalizar el mes de julio, Miranda se entregó a cambio de su vida, la de sus militares y el respeto a los que habían apoyado la causa patriota.

Los elementos más radicales de la República no habían considerado el peso que tenía la religión en la sociedad y la cultura venezolana. Tampoco

[10] Masur, *Simón Bolívar*, pp. 116-120. Bushnell, *Simón Bolívar*, p. 54.
[11] Bushnell, *Simón Bolívar*, p. 49.
[12] Simón Bolívar, "Proclama de Cartagena", pp. 8-17.

habían calculado el enorme poder de la Iglesia, cuando se atrevieron a recortar sus fueros y a contradecir sus principios doctrinales. Como muchos peninsulares y criollos, la Iglesia acompañó el proceso que condujo a la formación de la Junta de Gobierno. Las cosas cambiaron cuando se dio la declaración de Independencia y cuando se quiso incluir en la constitución el recorte a los fueros eclesiásticos y la aprobación de la libertad de cultos. Aun así, algunos miembros de la Iglesia continuaron apoyando la causa patriota, por ejemplo, las monjas de Mérida, que abiertamente hablaban a favor de la Junta. Sin embargo, la mayoría de los religiosos tomó partido por la causa realista y abierta o clandestinamente minaron las simpatías hacia el nuevo gobierno. También, es cierto, aprovecharon los resentimientos de las provincias hacia Caracas, o de los pardos hacia la aristocracia mantuana, una oposición que adquirió visibilidad y coherencia en la figura del arzobispo Narciso Coll y Prat.

Monseñor Narciso Coll y Prat arribó a Venezuela en julio de 1810. Llegó en condición de segundo arzobispo de Caracas. Ignorante de los sucesos políticos que ocurrían, desde su arribo al puerto de La Guaira tropezó con los recelos de los patriotas. Unos lo tildaban de afrancesado y otros de favorable a la regencia, por lo que casi devuelven su embarcación hacia la Península. Hecho que no impidió que el recibimiento de la sociedad caraqueña al prelado fuera vistoso. Con el tiempo, Coll y Prat no sólo ganó la simpatía y fidelidad de los caraqueños, sino que fue un sagaz político que supo tratar e impresionar a los miembros de la Junta.[13] De hecho se dice que juró fidelidad al acta de Independencia, o eso creyeron los patriotas.[14] Pero sobrevino el terremoto del jueves santo que sacudió los cimientos materiales y mentales de Venezuela. Fue la ocasión para expresar abierta y públicamente el pensamiento sobre la revolución. El terremoto sirvió para ligar doctrinalmente una explicación de los hechos morales y políticos, que justificaban la tragedia e invitaban al arrepentimiento.

El mismo día 26, los religiosos proclamaron que el terremoto era un castigo merecido por los muchos pecados cometidos por los venezo-

[13] Estas actividades del arzobispo pueden leerse en su *Memoria de 25 de agosto de 1812 dirigida al rey*, donde da cuenta de su comportamiento en los recientes acontecimientos. Coll y Prat, *Memoriales*, pp. 53-55.

[14] Monseñor Nicolás Navarro elaboró una versión del juramento, bajo coacción, que el arzobispo Coll y Prat habría jurado. Ver Navarro, *Anales Eclesiásticos,* pp. 215-216.

lanos. Esta prédica se extendió y creció en las semanas siguientes, de tal forma que se convirtió en un problema político. En varias ocasiones la Junta pidió al arzobispo Coll y Prat que divulgara una pastoral en la que llamara a la población a la calma y a la comprensión de que el terremoto era un fenómeno natural que no tenía que ver con el orden político. O a lo sumo podía entenderse como una reconvención por los pecados morales. Estas solicitudes reconocían el ascendente espiritual del prelado y le pedían que hiciera uso de su investidura para que la gente volviera a sus labores.[15] En una misiva el arzobispo respondió a los miembros de la Junta defendiendo la labor de los prelados y desconociendo que alguno violara con sectarismo las leyes de la República. En cuanto a la idea del castigo divino vagamente formuló la que sería una de sus más importantes doctrinas. Nuevamente, y en varias ocasiones, la Junta exhortó al arzobispo a que divulgara una Pastoral sobre el tema. Era evidente que el prelado esquivaba el asunto o quería ganar tiempo para el avance de la causa monárquica. Finalmente, el 12 de junio entregó la Pastoral requerida, en la que expuso extensamente su pensamiento sobre las causas del terremoto y el acontecer político de Venezuela. Por supuesto, la Pastoral provocó una respuesta airada de la Junta y le fue devuelta con la solicitud de que escribiera una nueva, acorde con el espíritu de la República. Ante su negativa, la Junta intentó torpemente apresar al prelado y deportarlo a Gibraltar o a los Estados Unidos. En agosto, cuando Monteverde se había instalado en Caracas, el arzobispo Coll y Prat le envió una Relación comentada de su actividad en estos meses cruciales.[16]

Estos dos documentos, más que confirmar la actividad consciente, calculada y sagaz del arzobispo en contra de la República, nos permite analizar el cuerpo doctrinal desarrollado para ganar las almas y las conciencias de los venezolanos. El terremoto fue la ocasión para adelantar una pastoral de salvación. La tragedia, el dolor y la postración de la población que acudía en masa ante los prelados, buscando comprensión y consuelo, fue la oportunidad para exponer un programa litúrgico de mayores alcances, plan que debía hacer un corte con el pasado, un pasado de pecado e impiedad.

[15] Las distintas solicitudes al arzobispo Coll y Prat, así como su pastoral del 8 de julio de 1812 pueden verse en Blanco y Azpurúa, *Documentos*.

[16] El texto completo de esta *Relación* puede verse en Suria, *Iglesia y Estado*.

La Pastoral del arzobispo prevenía que no es de humanos intentar descifrar los designios del Señor. La justicia divina cae implacable sobre los hombres, sin que a ellos les sea dada la razón ni la facultad de interrogarla. Por ello advertía que aquel que se atreviera a pedir cuentas al Señor o a cuestionar su justicia, sería "humillado en su propio atrevimiento, confundido por su loca presunción y entregado a aquellos desvaríos a que siempre conduce el espíritu de soberbia". El prelado insistía en el hecho de que Dios tiene el poder de castigarnos y el terremoto era una evidencia palpable. [Los pecados] "han sido, son y serán siempre… la causa verdadera y única de la indignación celestial, la que arma y dispara los rayos de la justicia contra los hombres rebeldes a su Criador". Sin embargo, recordaba que Dios es como un padre amoroso, que castiga con blanda mano. Su dureza no es por azar, tiene una razón y un fundamento.[17]

Coll y Prat justificó el castigo que había recibido Venezuela por la impiedad y el pecado en que se vivía. No sólo los presentes, sino sus padres y antepasados habían sido sordos a las reconvenciones de la Iglesia. "Habéis resistido siempre al Espíritu Santo: despreciando sus amenazas y por esto ha venido sobre nosotros esta tribulación". ¿Cuál otra sino la presente debía ser vuestra suerte?, se preguntó el prelado. Habría de recordar que desde su llegada a Venezuela exhortó a abandonar las malas y depravadas costumbres. Y, decía con desaliento: "¡Oh, hijos míos, vuestra corrupción era insolente!" Es decir se trataba de un pueblo sumido en el pecado, que no tomó en cuenta las advertencias de los prelados y el castigo sufrido se hubiera podido evitar si [el pueblo] hubiera escuchado su prédica y apartado del pecado. Si de algo sirviera, el obispo recordó en su pastoral que el Señor en el pasado igual había castigado a Sodoma y Gomorra.

El obispo hizo relación de los pecados que a su juicio habían desviado a Venezuela de su vida honesta: "Robos, rapiñas, fraudes, monopolios y egoísmo por una parte; por la otra intriga, soberbia, altanería; infidelidad en los matrimonios, desavenencias domésticas, enemistades capitales: infanticidios, sodomías, bestialidades; desobediencia a los magistrados, a los padres, a los amos; impiedad, libertinaje; concubinatos públicos,

[17] Jean Delumeau dedicó un capítulo de su emblemática obra *Le peché et la peur*, pp. 447-469, a tratar con detalle el carácter y antigüedad de este pensamiento.

prostituciones públicas, irreligión pública y la sagrada Arca del Señor… ¡Santo Dios! hecha el blanco de todos los tiros y sarcasmos hasta en lo más augusto de sus misterios por una incredulidad insensata o por una estudiada ignorancia o por una impostura punible tanto por las leyes divinas como por las humanas".[18] Eran estos yerros los que hacían de Venezuela una meca del pecado.

En su insistencia en la gravedad de las faltas cometidas, el prelado recordó al obispo Mariano Martí, quien entre 1771 y 1784 llevó a cabo una de las más fuertes campañas de conversión moral en territorio americano. En esos años realizó visitas a las provincias más apartadas en busca de pecadores y descarriados. En el diario que dejó de sus correrías, más que herejía o idolatría, lo que constató fueron rutinarias violaciones al sacramento del matrimonio y escandalosas desviaciones sexuales, en las que la promiscuidad, la provocación de las mujeres y la falta de control paterno eran las principales causas de los delitos. Era conocido que "las chicas paseaban solas por todo el pueblo, día y noche. Asistían a bailes donde se dejaban tomar de la mano y abrazar por los hombres. En los pueblos ribereños, embarcaban y desembarcaban de pequeños botes en forma obscena, levantándose mucho las faldas. Cuando lavaban la ropa a la orilla del río, no se cubrían bien y actuaban con desparpajo frente a los hombres que pasaban. El día de San Juan, cabalgaban con hombres, sentándose muy cerca de ellos en la misma silla. Por las noches frecuentaban pulperías y guaraperías (además), las madres solteras se paseaban por las calles con sus hijas naturales, mostrando con descaro el producto de su inmoralidad".[19]

Años después el obispo Francisco Ibarra abrazaría una causa semejante a la tomada por Martí. En su opinión Caracas era un abismo de perdición, en la que la vanidad de las mujeres las llevaba desenfrenadamente a la ruindad. Su indumentaria era cosa de escándalo. En una de sus pastorales reparaba en que "no cubren la cabeza, ni la espalda, las mangas cortadas que desnudan los brazos, las camisas descotadas, ceñidas de suerte que presentasen con mucha distinción los pechos, y sobre todo, cierto decoro, libertad, poco pudor y franqueza que se manifestaba en el paso, en la risa, en la llaneza, en los enlaces de brazos de hombres

[18] Suria, *Pastoral*, pp. 144-145.
[19] Waldron, "Los pecadores", pp. 173-196.

y mujeres públicamente por las calles, valses inhonestos, poco recatos, palabras o desenvueltas o sospechosas, modos provocativos, y en fin cuanto podía ofender la modestia cristiana…".[20] Incluso, "aparecen en los lugares públicos con ambos brazos totalmente desnudos, con los pechos levantados y descubiertos, con la cabeza, espalda y hombros visibles en una red y llamando la atención por unos curiosos relucientes adornos".[21] El obispo Ibarra, tan observador, encontró en los bailes populares otra de las perdiciones de los venezolanos. E igual que para sus antecesores, las mujeres se habían convertido en "ministras de Satanás", por lo que exhortaba a su control.[22]

Es decir, la prédica sobre la violación a los preceptos religiosos y la proliferación de las conductas inmorales no era nueva. La Iglesia había insistido en el arraigo del pecado. Coll y Prat recordó que los pobladores fueron reacios a sus llamados. "¡Insensatos! no quisisteis atenderme: mis paternales amonestaciones oídas con desprecio, ridiculizadas con sátiras indecentes". La pastoral del obispo buscaba forjar la conciencia del pecado cometido. Condición esencial para que surja la culpa, pues sólo quien con humildad acepta la culpa puede alcanzar la salvación.

Los delitos cometidos no eran sólo morales. Se había pretendido sembrar el reino de la duda y de la libertad frente a la omnipotencia divina. El libre albedrío no hacía más que llevar a la sociedad al libertinaje y el desenfreno. Quienes habían sido seducidos por esta falsa filosofía, bien por ignorancia o ingenuidad, sólo encontrarían –les previene el obispo– la perdición. La sociedad cristiana es un cuerpo unitario, de individuos obedientes y fieles a la doctrina.[23] La interpretación del terremoto como un hecho natural, independiente de la intervención del Señor era una falsedad, denunciaría el obispo. Tal pensamiento, insistía, dividía la sociedad. Coll y Prat acusó a quienes lo promovían: "!Eh falsos filósofos! Titulados físicos y naturalistas ¡Callad siquiera esta vez! No ignoro yo

[20] Pino Iturrieta, *Ventaneras y castas,* pp. 77-78.También Virtuoso, *La crisis de catolicidad*, pp. 113-117.

[21] Langue, "De moralista a arbitrista".

[22] Para el tema véase Pino Iturrieta, *Ventaneras*.

[23] Virtuoso ha realizado atinadas reflexiones sobre estos aspectos en su *Pastoral*, *op. cit*. En el Nuevo Reino de Granada la peste de viruela de 1782 fue explicada por el arzobispo Caballero y Góngora como consecuencias del levantamiento de los Comuneros del año anterior. Ver Jurado, "Desastres naturales", p. 68.

las fuentes donde habéis bebido…".[24] Se dolía de que los "falsos filósofos" no debatieran con los pastores de la Iglesia, con personas letradas, sino que predicaran a gentes incautas. La pastoral fue la ocasión en la que el obispo expuso su pensamiento sobre los desastres naturales. Lo argumentó así: "…reflexionad que Dios, como único soberano, autor y señor de toda la naturaleza es el que predispone, coordina y combina todos los elementos; el que dirige, estanca, mezcla, entresaca, hace fermentar las sustancias naturales, sulfúricas, sainas y demás que producen las explosiones subterráneas que causan los horrorosos sacudimientos que observamos en el globo, los temblores, ondulaciones, erupciones y otra multitud de fenómenos; así como el mismo Dios es el que por medio del rocío y las lluvias fertiliza los campos o los esteriliza. No es la naturaleza como el falso filósofo os la pinta, ni como el fatuo materialista se la quiere figurar. No hay, no una materia eterna e improducta: todo cuanto existe es obra admirable del Supremo Artífice, y este sin abandonar ninguna de las cosas que crió con solo el imperio de su voz influye inmediatamente sobre su conservación, dirección y aplicación".[25]

Coll y Prat decía admirar a los naturalistas que reconocían la presencia de la mano del creador en el orden natural, y condenaba a los que insistían en desconocerla. Entendiendo que era un asunto trascendental reiteraba su argumento con palabras que pretendían ser más pedagógicas: "No es esto decir que el creador no haya puesto en la naturaleza ciertas reglas fijas e invariables, cierto orden en los cuatro reinos y elementos, que regular o irregularmente concurren…pero el creador jamás se ha despojado ni puede despojarse del supremo y alto dominio, de la continua vigilancia y dirección con que preside, gobierna y dirige a todas las causas que obran".[26] En forma radical Coll y Prat se opuso a todo pensamiento que formulara la independencia y autonomía del orden natural. O que la naturaleza, una vez creada hubiera sido abandonada por Dios a su propio arbitrio. ¡No!, todas las manifestaciones de la Naturaleza eran expresiones divinas, afirmaba el obispo. Y el terremoto del 26 de marzo había sido un castigo por la impiedad en la que Venezuela se encontraba.

Pero el arzobispo no se limitó a predicar, establecido el nuevo régimen, tomó medidas para extirpar el pecado. Distintas determinaciones

[24] Coll y Prat, "Pastoral" 1-6-1812, en Suria, *Iglesia y Estado*, p. 119.
[25] Suria, *Iglesia y Estado*, p. 118.
[26] Suria, *Iglesia y Estado*, p. 120.

suyas se orientaron a separar o a advertir a los clérigos sospechosos de desafectos. También dictó instrucciones para vigilar el cumplimiento de las obligaciones morales y doctrinales de los feligreses. Aún más, pidió a sus clérigos que: "A la mayor brevedad se informará ud. reservadamente de todas las personas que tengan estampas, figuras, libros o papeles prohibidos, específicamente a continuación de esta orden sus nombres y apellidos; los lugares de su habitación, los títulos de los libros o papeles, el número de volúmenes, el paraje donde los tienen, los lugares donde han colocado las estampas o figuras y el uso que han hecho o hacen de ellas, el manejo de dichos libros o la comunicación de su pestilente doctrina",[27] instrucciones que remiten inexorablemente a la doctrina y propósito del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición.

UN LLAMADO A LA CALMA

La Junta de Gobierno reaccionó inmediatamente a la prédica eclesiástica. Entendía muy bien que debía disputar a los religiosos la explicación del terremoto y el sosiego del pueblo afligido. En una circular expedida el 30 de marzo, cuatro días después del sismo, titulada "El Congreso a todos los pueblos de Venezuela", claramente se intentaba minimizar los daños: "Caracas ha visto destruidos algunos de sus edificios y ser víctimas de la confusión y las ruinas una pequeña porción de sus habitantes", cuestión que las noticias difundidas en todo el país y el extranjero reiteraban como catastrófica.

Los escritos de la Junta, probablemente por tacto político, no nombraban autores o escritos para fundamentar sus argumentos. Sabemos que a la Sociedad Patriótica llegaron los libros de los enciclopedistas franceses, siempre a través de naves que partían de Cádiz. Aunque, como ha sostenido Francisco José Virtuoso, la intelectualidad patriota bebía en múltiples corrientes del tronco de la Ilustración.[28] Así entendemos que el comunicado insistiera en que los fenómenos naturales y los políticos operaban en órbitas distintas. Con precisión decía que no podía ser que "la superstición, el fanatismo o la ignorancia atribuyan los efectos naturales de la creación a las opiniones políticas". Consideración típica del

[27] Coll y Prat al vicario de la Guaira, Caracas, 5-8-1812, Archivo Arzobispal de Caracas. Virtuoso, *La crisis de la catolicidad*, p. 151.

[28] Virtuoso, *La crisis de la catolicidad*, pp. 135-137.

deísmo del siglo XVIII, sobre el que figuras como Voltaire, John Locke y Benjamín Franklin se habían manifestado.[29] El resto del mensaje llamaba a conservar la calma, a defender la patria y a marchar contra el enemigo. Asimismo recordaba: "Tan consternados están ellos (los defensores de Fernando VII) como nosotros, porque los efectos de una calamidad natural son iguales en toda la tierra".[30]

Poco después, el 13 de abril, el secretario de Guerra, Ramón García de la Serna, dio a conocer una hoja suelta, especie de exhortación a las tropas, con el título de "El terremoto de Caracas: ¿Castigo de Dios?", escrito que buscaba rescatar el ánimo y disciplina de las tropas, en un momento en que Monteverde había iniciado su avanzada hacia el interior del país. Seguramente ya había el temor, como finalmente ocurriría, de que las tropas se desmoralizaran y se pasaran al bando enemigo. En forma directa este volante advertía que estaban equivocados quienes pensaban que los venezolanos eran tan ignorantes como para creer que el sismo era un castigo de Dios. Acaso creen "que somos como los infelices indios a quienes despojaron inhumanamente de estos países". Pero este comunicado añadió otros aspectos importantes. Hizo una relación de desastres naturales ocurridos en el pasado en Lima, Acapulco, Guatemala, Lisboa, incluso en la misma Caracas en 1641, cuando eran leales a la monarquía. El mensaje insistió en que los patriotas eran religiosos y cristianos. Es más, expuso una de las ideas más inquietantes del cristianismo: "Recobrar la libertad en que este mismo ser nos crió, no es un delito, no: es un acto de virtud, de justicia y de heroísmo y es la mayor blasfemia creer que podemos irritarle por habernos restituido a los derechos que él mismo nos concedió al nacer y de que injustamente fuimos despojados". Y concluyó proclamando: "Corramos al campo contra esos tristes esclavos del comercio de Cádiz y proclamemos sobre sus ruinas los nombres sagrados de Religión y Libertad". Es decir, la fe, el credo religioso se convirtió en un hecho crucial en medio de la guerra, tras el terremoto. En este caso, un militar debía salir a reconquistar los ánimos de sus tropas en la convicción de la fe.

[29] Recordemos que Voltaire escribió un poema sobre el terremoto de Lisboa del 1 de noviembre de 1755. Lo llamó "El desastre de Lisboa", y lo concluyó afirmando con pesimismo: "...el mal está sobre la tierra".

[30] "El Congreso a todos los pueblos de Venezuela", publicado *en Textos Oficiales,* pp. 225-226.

Finalmente, la *Gaceta de Caracas* del sábado 25 de abril se ocupó de manera trascendental sobre el terremoto. Su primera página la dedicó a reproducir un escrito del Procurador de Caracas de 1650, en el que comentaba los estragos producidos por el terremoto que destruyó la ciudad en 1641. El relato resaltaba la manera como la población superó la tragedia con la ayuda de todos. El siguiente artículo fue un escrito anónimo titulado "Carta de un ciudadano a un amigo suyo". Este escrito hacía una nueva relación de sismos, maremotos y pestes que en el pasado habían afectado ciudades americanas y europeas. Su propósito era ilustrar que estos fenómenos no eran nuevos y que habían ocurrido en muy distintas latitudes. Y que la tierra se sacudía por el embotamiento en sus entrañas. En forma coloquial el escrito precisa: "En fin, amigo mío, esto no tiene conexión con los gobiernos antiguos y nuevos, con los reyes y con las repúblicas, con los malos y con los buenos: Dios premia y castiga en su reino, y nosotros en el nuestro".[31] No cabe duda que estas eran las ideas que encolerizaban a los clérigos. Eran estas las ideas pregonadas por las que Coll y Prat los llamaba falsos filósofos. Y sin duda los patriotas las expusieron sin rodeos. Pero, ¿podían los escritos de las gacetas y las hojas volantes competir con la variedad de recursos persuasivos con que contaba la iglesia para mantener la fidelidad a la causa independentista? Es evidente que no, al menos en ese momento. Es muy significativo que en esta última *Gaceta* se incluyera también un bando llamando a los que desertaban para que regresaran a las filas de las milicias y los ejércitos.[32]

LA PENITENCIA NECESARIA

La aceptación de la culpa era un paso necesario para encontrar el consuelo. Pero la liberación de las tribulaciones del pecado, manifestaba Coll y Prat, sólo se podía alcanzar con la penitencia y el arrepentimiento. Con la autoridad que lo investía proclamó: "…después de tantos escándalos y excesos no os queda más que penitencia", "…humillaos bajo su poderosa mano y os exaltará; buscad la dirección de un Ministro sabio, prudente y virtuoso que arregle vuestra conciencia, que descubra y sane

[31] Reproducido en *Gaceta de Caracas*, t. III, 9 de julio de 1811-1 de abril de 1813.

[32] Pastoral del 1 de junio de 1812, del obispo Narciso Coll y Prat. Reproducida en Suria, *Iglesia y Estado*, p. 120.

esas llagas envejecidas, que os enseñe a aborrecer el mal y a andar por la senda de la justicia", "llorad amargamente vuestros pecados", recomendaba Coll y Prat.[33] Humildad, confesión y actos de contrición eran los remedios para almas atribuladas por graves pecados. En su Pastoral el obispo se dirigía a los mismos sacerdotes para que con su ministerio reconciliaran al pueblo con Dios. Pero convenía que ellos mismos se reformaran. Invitaba vehementemente a los padres de familia a educar en la religión y las buenas costumbres a los hijos y a la servidumbre. Sin vuestra labor "serán los maestros de todos los vicios, los destructores del orden social, de aquellos que brotan del abismo para trastornar el orden social…". También se dirigió a las mujeres, a quienes pidió abandonar su desobediencia, liviandad y desnudez. De manera detallada, recordó los más tradicionales principios que definían a una buena mujer, fuera hija o esposa. Su catálogo fue concluyente: "Amad el secreto de vuestra casa, abandonad esa indecente costumbre de presentaros todas las noches en las calles con el fin de lograr esas proporciones y ocasiones que no es decente referir".[34] Estos tres grupos, sacerdotes, padres de familia y mujeres, eran para el obispo elementos decisivos en la transformación moral y doctrinal de Venezuela.

Pero Coll y Prat tenía en mente algo más que un cambio en las costumbres, le importaba el restablecimiento del orden. De un orden que tenía en su centro la autoridad y la obediencia. Tanto en sus pastorales como en sus *Relaciones* insistió en que esa transformación sólo se podía lograr dentro del cuerpo unitario de la iglesia católica. Fidelidad, laboriosidad, artes fecundas, prosperidad, bienestar, todo podía lograrse si se era buen católico. Así, insistía en interrogar: "¿Deseáis la paz, la tranquilidad, la seguridad pública e individual y que el cielo derrame sobre toda Venezuela la abundancia y demás felicidades que el corazón pueden apetecer? Pues merezcámoslas de la Divina Omnipotencia por la penitencia, por la reforma de nuestras costumbres, por el respeto y sumisión a las Autoridades constituidas, por el amor fervoroso a nuestro Dios y Señor".[35]

La demanda de penitencia realizada por el obispo tuvo muy pronto acogida. Es más, múltiples testimonios afirman que el mismo día del

[33] Suria, *Iglesia y Estado*, pp. 121, 123.
[34] Suria, *Iglesia y Estado*, p. 122.
[35] Suria, *Iglesia y Estado*, p. 124.

terremoto hubo gente en las calles dando manifestaciones públicas de arrepentimiento. Aunque bien podía ser gente inducida por los frailes que espontáneamente predicaron en las calles el castigo divino. Hubo gente que desfiló en procesión, rezando y cantando alabanzas. Otros confesaban sus pecados en voz alta, dándose golpes de pecho. Se dice que muchas parejas de amancebados pidieron a los sacerdotes el matrimonio.[36] Y que niños que habían sido abandonados fueron buscados por sus padres. Incluso que quienes habían cometido robos restituyeron a los dueños sus objetos. Pero también que quienes se habían enemistado se reconciliaban en el sentimiento común de la desgracia.[37]

También se dice que las mujeres abandonaron sus lujos y joyas, adoptando vestidos toscos a manera de penitentes. Los hombres se dejaron barba y cargaban piedras. Jesús Rosas Marcano, el cronista que más detalló en estas manifestaciones, decía que algunos hombres llevaban una cruz a cuestas como forma de arrepentimiento. [38] En otros casos, hombres y mujeres llevaban en los sombreros cruces de palma bendita. Y no fueron escasas las escenas de delirio, como la de "una mujer desgreñada y convulsa que levantaba los ojos al cielo y con trémulos alaridos imploraba la misericordia de Dios y de Fernando VII y repitiendo el nombre de éste muchas veces, le pedía perdón por el delito que había cometido en seguir la causa de los patriotas…".[39] Durante las semanas subsiguientes estas manifestaciones de arrepentimiento se dieron, aunque de alguna manera la guerra que sobrevino debió afectar su espectacularidad.

Finalmente, fue en el mes de octubre cuando en Caracas pudo conformarse una especie de teatro penitencial. Gracias a una exhortación publicada el 8 de noviembre de 1812 en la *Gaceta de Caracas*, titulada

[36] Jean Delumeau, al estudiar el efecto que producían las pestes en la población europea, describe el aumento de los matrimonios, tanto como resultado del arrepentimiento, como por una especie de afirmación de la vida. Ver *El miedo en Occidente*, pp. 221-222. Las distintas expresiones penitenciales populares tras el terremoto de Lisboa en 1755 han sido estudiadas de manera lúcida por Priore en O *mal sobre a Terra*, pp. 198-215.

[37] Boussingault, *Memorias*, pp. 182-183. Parra Pérez, *Historia de la primera República*, I, p. 257.

[38] Rosas Marcano, *El terremoto del Jueves Santo*, p. 17.

[39] "Extracto de una noticia de la Revolución que sirve de introducción a la historia de los padecimientos del Dr. Roscio, escrita por él mismo", citado por Pino Iturrieta en *La mentalidad venezolana*, p. 225.

"Penitencia pública", conocemos los detalles de las misas, ayunos, penitencias, procesiones y rogativas que se llevaron a cabo. Para ello los eclesiásticos contaron con el apoyo del regente Monteverde, que veía la oportunidad de afirmar su presencia entre los caraqueños. Se trataba de crear una temporada litúrgica en la que la población, pública y ordenadamente, hiciera penitencia y manifestara su arrepentimiento. Inició el 15 de octubre con el anuncio de un próximo ayuno general de tres días, que se llevó a cabo entre el 21 y el 24 de ese mes. El 19 una procesión solemne trasladó la imagen de Nuestra Señora del Rosario, antigua patrona de los terremotos en la ciudad, desde la capilla de Santo Domingo hasta la de San Pedro. Ya en la tarde, en la plaza mayor, donde se había preparado un embellecido altar, se iniciaron los sermones que los frailes de las distintas órdenes habían preparado. Además, en todas las parroquias, iglesias y conventos de la ciudad se dieron misas solemnes con el sermón *pro remissione pecatorum*. Finalmente, durante todos estos días, de día y de noche, se administraba el sacramento de la penitencia, acompañado de rogativas colectivas por el perdón de los pecados.

El acto principal ocurrió el día 30, a las siete de la mañana, cuando el propio arzobispo Coll y Prat ofició la misa y dio la comunión a los fieles en la capilla de San Pedro. Esta misa fue multitudinaria; según dice el cronista concurrieron feligreses incluso de los campos. La presencia de las más altas dignidades civiles, militares y eclesiásticas engalanó el festejo. Era como si toda ella, la sociedad reunida en esta misa rescatara la unidad perdida de la República cristiana. Al terminar la misa partió un desfile de almas contritas con las imágenes de Nuestra Señora del Rosario y de Jesús crucificado. Iban lentamente, rezando el Santo Rosario y el Ave María. Por momentos descansaban y alguno de los frailes aprovechaba para leer en voz alta algún pasaje de la pasión de Cristo. Todo este desfile iba encabezado por un sacerdote que llevaba un crucifijo en sus manos y que exclamaba con voz grave: "Misericordia Señor". A lo que todos, hombres, mujeres, niños, magistrados, militares y religiosos, respondían en forma compungida: "Misericordia Señor". Debemos pensar en la impresión que en los partícipes debía provocar esta carga de emoción. No se trataba de un evento festivo, todo lo contrario, era un acto de expiación colectiva de las faltas cometidas. Esta procesión era la culminación condensada de casi dos semanas de actos religiosos convocados y preparados con el único propósito de reconquistar las almas. Aunque

también, podríamos decir, de desterrar definitivamente los pecados de la sensualidad, el libertinaje y la incredulidad.

Efectivamente, la penitencia no debía ser sólo privada, íntima, sino pública, colectiva. De tal forma que reconstituyera el tejido destrozado por el pecado y la impiedad. Es eso lo que concluía la *Gaceta*: Caracas era premiada porque había sabido reconocer su pecado. Del dolor padecido, nacía una nación reconfortada en "el mutuo amor", "el amor al Rey, la fidelidad y un odio al libertinaje de costumbres y de opiniones". Y recordaba perentoriamente que el libertinaje era un veneno que el pueblo no reconoce, pero que era un enemigo insidioso "que ataca a un tiempo la Religión y el Estado".[40]

Una vez más, la Iglesia conseguía ser el centro aglutinador y armonizador de la sociedad. Ofrecía con su prédica y sus sacramentos la protección anhelada por la población. Tras la tragedia del 26 de marzo, el sentimiento de abandono, de orfandad y de culpabilización, la gente volvía a recibir cobijo en la casa del Señor. Era el procedimiento adecuado para un estado psicológico alterado, para la angustia y el caos vivido. Eran esos intensos actos individuales y colectivos, *orientados*, en todo caso, por los prelados de la Iglesia, los que conseguían el reencuentro de la gracia divina, la esperanza y el *orden*.[41]

UN CORAZÓN EMBALSAMADO

Muchos años después de establecida la República, y de la muerte del arzobispo Coll y Prat ocurrida en Madrid el 30 de diciembre de 1822, sucedió un hecho inesperado en Caracas. El 16 de enero de 1844 el Cabildo de la ciudad recibió por correo un paquete con un recipiente de madera, que supuestamente contenía el corazón del arzobispo. Luego de discutir los funcionarios si lo recibían o no, determinaron abstenerse hasta que no se constatase la verdadera "identidad de dicha víscera". El enfrentamiento partidista en Venezuela era fuerte, y el resentimiento hacia el arzobispo, como auspiciador del retorno de los ejércitos españoles en la crisis de 1812, seguía vigente. Según declaración del secretario del Arzobispo en el momento de su muerte pidió que su corazón le fuera

[40] "Penitencia pública", *Gaceta de Caracas*, domingo 8 de noviembre de 1812.

[41] Una brillante exposición sobre estos y otros procedimientos en el contexto colonial puede verse en Valenzuela, "El terremoto de 1647".

extraído y llevado a Caracas, ciudad de todos sus afectos. Pero dados los acontecimientos políticos, deberían pasar aún muchos años antes de que ello fuera posible.

Hasta el 5 de agosto de 1892 el corazón embalsamado del arzobispo reposó olvidado en algún rincón del edificio del cabildo de la ciudad. Fue en aquel entonces, cuando, a expensas de las indagaciones del historiador Arístides Rojas y de su escrito "Un corazón que clama por sepultura", el obispo de Caracas promovió su rescate y desagravio. Una vez encontrada la urna con el frasco, que contenía "un corazón humano anatómicamente disecado" y "restos de sangre coagulada", se preparó su funeral. El 8 de agosto, en un acto solemne, que contó con la presencia del obispo y del presidente de la República, Dr. Guillermo Tell Villegas, el corazón fue enterrado bajo la losa del presbiterio, y junto al altar mayor de la catedral. Este retorno simbólico de Coll y Prat a Caracas fue interpretado de muchas maneras. Unos lo entendieron como un acto de justicia con su segundo arzobispo, prelado que había aliviado a la nación de peores penas. Pero otros lo explicaron como un acto de generosidad de una República que ya no quería mirar al pasado.[42]

CONCLUSIÓN

Todas las catástrofes naturales han dejado huellas profundas en la memoria de los pueblos. Pero el terremoto del 26 de marzo de 1812 las dejó no en razón de su intensidad, ni de las muchas muertes que causó, sino por haber generado una crisis de conciencia de tan graves consecuencias. Rogelio Altez la definió como una frontera hermenéutica en la historia de Venezuela.[43] Por primera vez la doctrina y el dominio de la Iglesia en la explicación de los traumas naturales era interpelado, aunque tardaría todavía mucho para que un conocimiento científico respecto a la Naturaleza se estableciera en la patria de Simón Bolívar. Por lo pronto, el miedo, la angustia y el dolor causados por el terremoto buscaron consuelo en los pastores de la Iglesia. Ella poseía una comprensión providencialista de la historia y del universo. Dios, un ser omnipresente y bondadoso, utilizaba el castigo para corregir a los pecadores. De muchas maneras y

[42] Toda la información referente al episodio del corazón del arzobispo Coll y Prat procede de la obra de Navarro, *Anales Eclesiásticos venezolanos*, pp. 243-253.

[43] Altez, *El desastre*, p. 94.

en forma reiterada los obispos habían llamado la atención de los venezolanos sobre su inmoralidad. Pero ahora se había introducido una nueva prédica que pretendía separar a los hombres y mujeres de la soberanía del Señor. El libre albedrío y el desconocimiento de Fernando VII fueron las razones que enfrentaron a los patriotas y la Iglesia. Recursos como los sacramentos de la confesión y la penitencia, las inculpaciones, los ayunos, las flagelaciones, las procesiones y las rogativas, privadas y colectivas conformaron todo un sistema a través del cual la Iglesia buscó limpiar los tradicionales pecados de los venezolanos. Una auténtica pastoral del miedo, como los llamó Jean Delumeau. Aunque, más importante aun fue su utilización para recomponer el orden afectado y restaurar la autoridad de la Iglesia y la monarquía.

Las fuentes documentales relativas al terremoto del 26 de marzo de 1812 y a la Primera República de Venezuela son pocas. No sólo porque había pocas publicaciones impresas y porque poca gente escribía, sino porque, por temor, la gente prefería deshacerse de toda publicación o escrito que los comprometiera. También, porque en el conflicto, destruir los escritos del bando enemigo constituyó un objetivo importante. Esto explica que los historiadores de este periodo utilicen la misma escasa información, aunque cada generación ha intentado ofrecer nuevas interpretaciones.

REFERENCIAS

ALMEIDA, Jaime de, "Respuestas rituales a los retos de la naturaleza en la época de la Independencia", en *Memorias del XI Congreso de Historia de Colombia,* Bogotá, Karisma Digital, 2000, v. 1.

ALTEZ, Rogelio, *El desastre de 1812 en Venezuela: sismos, vulnerabilidades y una patria no tan boba,* Caracas, Fundación Polar, 2006.

ALTEZ, Rogelio, "Terremotos confundidos: los sismos del 26 de marzo de 1812 en Caracas y Mérida", en *Anuario de Estudios Bolivarianos*, Caracas, año VIII, 9, 2000, pp. 1-32.

BLANCO, José Félix y Ramón AZPURÚA, *Documentos para la historia de la vida pública del Libertador*, vol. III, Caracas, Ediciones de la Presidencia de la República, 1977.

BOLÍVAR, Simón, *Doctrina del Libertador,* Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1976.

Borja, Jaime, "Los tiempos del ruido", en *Revista Semana*, 1152, Bogotá, 7 de junio de 2004, pp. 64-66.

Boussingault, Jean Baptiste, *Memorias,* vol. I, 1821, Bogotá, Presidencia de la República, 1994.

Bushnell, David, *Simón Bolívar: proyecto de América*, Bogotá, Universidad Externado de Colombia, 2007.

Caballero, José María, *Diario de la Patria Boba*, Bogotá, Ed. Incunables, 1986.

Coll y Prat, Narciso, *Memoriales sobre la Independencia de Venezuela,* Caracas, Academia Nacional de la Historia, 1960.

Delpech, Luis, *Tres testigos de la Primera República (1808-1814),* Caracas, Ediciones de la Presidencia de la República, 1974.

Delumeau, Jean, *El miedo en Occidente. Una ciudad sitiada (siglos XIV-XVIII),* Madrid, Taurus, 1989.

_____, *Le peché et la peur. La culpabilisation en Occident (XIII-XVIII siécles),* París, Fayard, 1983.

_____, "Miedos de ayer y de hoy", en *El miedo: reflexiones sobre su dimensión social y cultural,* Medellín, Corporación Región, 2002, pp. 9-21.

El cabildo metropolitano de Caracas y la guerra de emancipación, Caracas, Academia Nacional de la Historia, 1960.

El terremoto de Caracas, por un oficial de la Legión Británica, Caracas, Banco Central de Venezuela, 1974.

Gaceta de Caracas, vol. III, Caracas, Academia Nacional de Historia, 1935.

García Acosta, Virginia (coord.), *Historia de los desastres en América Latina,* vol. I, Bogotá, La Red, 1996.

Grases, José, *El terremoto de 1812 y sus efectos,* Separata del Boletín Imme, Caracas, junio de 1970.

Jurado, Juan Carlos, "Desastres naturales, rogativas públicas y santos protectores en la Nueva Granada, en *Boletín Cultural y Bibliográfico*, vol. XLI, 65, 2004, pp. 59-80.

Laffaille, Jaime y Carlos Ferrer, "El terremoto del jueves santo", en *Revista Geográfica Venezolana*, vol. 44 1, 2003, pp. 107-123.

Langue, Fréderique, "De moralista a arbitrista: don Francisco de Ibarra, obispo de Venezuela (1798-1806)", *Anuario de Estudios Americanos*, Separata, Sevilla, 1992.

Masur, Gerhard, *Simón Bolívar,* México, Biografías Gandesa, 1960.
Navarro, Nicolás, Mons., *Anales Eclesiásticos Venezolanos,* Caracas, Tipografía Americana, 1951.
Nieto, Mauricio, *Orden natural y orden social. Ciencia y política en el Semanario del Nuevo Reino de Granada,* Madrid, csic, 2007.
Papel periódico de la ciudad de Santafé de Bogotá, 1791-1797, vol. v, Bogotá, Banco de la República, 1978.
Parra Pérez, Caracciolo, *Historia de la primera república de Venezuela*, Caracas, Academia Nacional de la Historia, 1959.
Pino Iturrieta, Elías, *Ventaneras y castas, diabólicas y honestas,* Caracas, Planeta, 1993.
_____, *La mentalidad venezolana de la emancipación (1810-1812),* Caracas, Universidad Central de Venezuela, 1973.
Priore, Mary del, *O mal sobre a terra. Uma historia do terremoto de Lisboa*, Río de Janeiro, Topbooks, 2003.
Quintero, Inés, *La criolla principal. María Antonia Bolívar, hermana del Libertador,* Caracas, Fundación Bigott, 2003.
Rosas Marcano, Jesús, *El terremoto del Jueves Santo,* Caracas, Universidad Central de Venezuela, 1962.
Sánchez, Susy, "Del gran temblor a la monstruosa conspiración. Dinámica y repercusiones del miedo limeño en el terremoto de 1746", en *El miedo en el Perú, siglos xvi al xx*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 2005, pp. 103-121.
Suria, Jaime, *Iglesia y Estado, 1810-1821,* Caracas, Ediciones del Cuatricentenario de Caracas, 1967.
Testimonios de la época emancipadora, Caracas, Academia Nacional de la Historia, 1961.
Textos oficiales de la Primera República de Venezuela, vol. ii, Caracas, Ediciones de la presidencia de la República, 1983.
Valenzuela, Jaime, "El terremoto de 1647. Experiencia apocalíptica y representaciones religiosas en Santiago colonial", en *Historias urbanas. Homenaje a Armando de Ramón,* Santiago, Pontificia Universidad Católica de Chile, 2007, pp. 27-65.
Virtuoso, Francisco José, *La crisis de la catolicidad en los inicios republicanos de Venezuela (1810-1813),* Caracas, Universidad Católica Andrés Bello, 2001.

WALDRON, Kathy, "Los pecadores y el obispo de Venezuela colonial: la visita del obispo Mariano Martí, 1771-1784", en *Sexualidad y matrimonio en la América Hispánica, siglos XVI-XVIII,* Asunción Lavrin (org.), México, Grijalbo, 1991, pp. 173-196.

YANES, Francisco Javier, *Relación documentada de los principales sucesos ocurridos en Venezuela desde que se declaró Estado Independiente hasta el año de 1821,* vol. I, Caracas, Academia Nacional de la Historia, 1943.

EL MIEDO A LA SECULARIZACIÓN O UN PAÍS SIN RELIGIÓN. MÉXICO 1821-1859[1]

*Anne Staples**

Las consecuencias anticipadas y temidas por haberse debilitado el papel que desempeñaba la Iglesia en México provocaban una profunda inquietud, capaz de engendrar actitudes de desafío, intolerancia y rebeldía. Este estado de ánimo duró, en su fase más aguda, hasta la separación de Estado e iglesia en 1859,[2] cuando se trasladó la discusión acerca de los resultados previsibles de un país sin religión y los pronósticos acerca de la disolución de los vínculos sociales a otro terreno, el educativo.[3] Las plumas dedicadas a defender el papel predominante de la iglesia en todas las esferas de la actividad humana pintaron los efectos de la secularización con los colores más sombríos. Recordar el vocabulario empleado y su eficacia en la creación de miedos colectivos será el punto central de este escrito.

La secularización, vocablo maldito en el lenguaje de las mentes asustadas por los acomodos habidos en la sociedad mexicana de finales del siglo XVIII y a lo largo del XIX, se volvió sinónimo de cambio, innovación,

* Centro de Estudios Históricos, El Colegio de México.

[1] Agradezco a Nidia Cisneros Chávez su apoyo en la investigación y redacción de este artículo y a Eduardo Flores Clair sus observaciones atinadas y puntuales.

[2] Artículo 3, Ley de nacionalización de los bienes eclesiásticos de 12 julio de 1859: "Habrá perfecta independencia entre los negocios del Estado y los negocios puramente eclesiásticos", Dublán y Lozano, *Legislación mexicana*, vol. VIII, p. 681.

[3] El punto de quiebre viene en 1857, cuando el artículo 3o. de la carta magna de 1824, que elevaba la intolerancia religiosa a rango constitucional, se transformó en el artículo educativo, como permanece hasta la fecha. Sólo ha cambiado el contenido, no su ubicación dentro de las constituciones tanto de 1857 como la de 1917. En 1857 cuatro palabras fueron suficientes para alarmar a la Iglesia: "La educación es libre".

participación política y económica y, en resumidas cuentas, de democracia.[4] Ese proceso rompió con una religiosidad enfocada en todas las esferas de la actividad humana a la salvación del alma. Matizó la relación entre lo público y lo privado y tendió a eliminar los ritos litúrgicos llevados a cabo en plazas y calles, mercados y oficinas, locales comerciales y tribunas políticas. Afectó la autoridad del padre de familia; promovió la independencia de criterio tanto de la esposa como de los hijos, quienes en algunos casos incluso se atrevieron a seguir su propia vocación sin la aprobación paterna. La secularización implicó dedicar más tiempo y energías al aquí y al ahora, sin desterrar del todo las manifestaciones públicas de piedad que se practican hasta la fecha.[5] La vida política y económica dejó de regirse por las horas litúrgicas, siendo sustituidas por las campanadas del reloj ubicado en el palacio municipal.[6] El tiempo y el lugar se volvieron civiles. Los santos se bajaron de los nichos en las esquinas de los edificios y se resguardaron en el interior, donde recibirían el culto doméstico pero no del hombre que iba transitando por la calle. El viático no se sacaba de la parroquia con tanto aparato y no era obligatorio dejar el trabajo o la lectura del periódico para arrodillarse mientras el sacerdote pasaba con las formas sagradas rumbo al lecho de un moribundo.[7] El mundo citadino se convirtió en un espacio para el comercio, para vivir en la calle, para ir y venir sin distracciones de tipo religioso. El culto se recluyó dentro de las iglesias, capillas, oratorios y residencias y en consecuencia la religiosidad se hizo menos demostración pública y más devoción privada.

La secularización fue un fenómeno que amenazó el *status quo* de la iglesia y de sectores de la sociedad que añoraban el pasado, aunque no rechazaban el progreso ni el bienestar material que pudiera aportar. El misoneísmo, el miedo a las innovaciones, influía en las reacciones negativas hacia la secularización. Al olvidar la historia del real patronato y la injerencia de la corona en los asuntos eclesiásticos, los clérigos y algunos seglares del siglo XIX se rebelaron contra el gobierno mexicano por una intervención mucho más ligera que la del gobierno español. La nueva jerarquía mexicana se negó a negociar con los políticos, como lo

[4] Miranda, "Introducción" y "Personaje primero", pp. 11-15; 17-83.
[5] Staples, "Secularización: Estado e Iglesia", pp. 109-123.
[6] Staples, "El abuso de las campanas", pp. 177-194.
[7] Lira, "La creación del Distrito Federal", vol. VII, pp. 91-103.

habían hecho con bastante éxito sus antepasados con reyes y virreyes. Influida por las corrientes europeas del antiguo régimen, se apoderó de ella un absolutismo que chocó de frente con una sociedad nacionalista dispuesta a actuar en nombre de los ciudadanos.[8] El miedo se mezcló con la lucha por el poder, por la riqueza, por las conciencias. Se convirtió en un arma que supo capitalizar la iglesia. El temor al infierno y a perder el alma inmortal tuvo más fuerza que las amenazas del gobierno; nada que pudiera inventar el Estado para influir en los ánimos se le comparaba. Y sin embargo, el proceso de secularización fue, a veces, exitoso y por lo menos en una parte de la población la razón convivió con la fe, y el goce inmediato del aquí y del ahora se sobrepuso al miedo a lo desconocido.

DE LA ACEPTACIÓN AL RECHAZO

Antes de enfrentarse a la secularización, que dividió a la sociedad mexicana del siglo XIX y puso en estado de alerta a la iglesia, culminando con las encíclicas de Pío IX y su condena a la modernidad,[9] México vivió una transición que fue desde una cierta apertura hacía las nuevas modas intelectuales y las innovaciones científicas hasta una cerrazón que rechazaba lo que percibía como atentados a los valores tradicionales de obediencia y respeto.[10] Desde mediados del siglo XVIII los postulados de la Ilustración (precursores de tendencias secularizadoras) se habían recibido con aprobación en muchos círculos eclesiásticos.[11] Estado borbónico e iglesia estaban de acuerdo con la necesidad de reformar abusos, remediar la ignorancia y reducir a su mínima expresión la religiosidad popular que todavía mostraba reminiscencias del sincretismo permitido desde la primera evangelización. Por celos y envidia, el clero secular aprobó la expulsión de los jesuitas; posteriormente, promovió la reforma de los conventos al tratar de obligar a las monjas a vivir en comunidad y dejar sus celdas y comodidades individuales. Por higiene, la Iglesia aprobó la prohibición de enterrar a los muertos dentro de los templos; ahora llevarían a los cuerpos a los camposantos recién construidos, fuera de los poblados. La alta jerarquía no protestó cuando en 1812 el virrey Calleja

[8] Connaughton, *Clerical Ideology*.
[9] Ceballos, *El catolicismo social.*
[10] Véase los escritos de Clemente de Jesús Munguía.
[11] Cardozo, *Michoacán en el siglo*.

abolió la inmunidad eclesiástica del clero, creyendo que así acababa con el movimiento independentista.[12]

El clero había aceptado las reformas borbónicas para congraciarse con la corona (fuente de sus empleos) o por interés propio. A partir de la independencia, esta complacencia se convirtió en combatividad. A lo largo de las primeras décadas del siglo XIX las novedades se percibieron como amenazas, cada vez con mayor claridad. La iglesia tenía que defenderse del Estado, reafirmar su papel como única guía de la vida social y moral, como depositaria de la Verdad que permitiría la sobrevivencia de la nación. Sin la iglesia, aquélla no existiría, según su criterio.[13] Alegaba que la Ilustración había sido una quimera, había atacado los fueros y las propiedades eclesiásticas. Ahora que no hacía falta comprobar la fidelidad al rey, resultaba que las políticas reales habían sido altamente dañinas para la grey. Una parte de la jerarquía adoptó una actitud de cero tolerancia hacia las novedades que no le convenían y, para lograr imponer su criterio, asustó a los creyentes con el miedo a una sociedad secular, sin religión.

El cambio de actitud de muchos eclesiásticos, de ilustrada a condenatoria, es expresado en una "alocución" escrita supuestamente por un cura jubilado, que alegaba no tener más motivos que querer rectificar el camino extraviado de algunos hombres mal aconsejados. Afirmaba que "afortunadamente" los mexicanos profesaban una fe que no podía mancharse con las ideas de "los filósofos novadores, materialistas, de nuestros tristes días, que a pretextos de sabios, intentan con sutiles discursos, burlarse de nuestra religión, llamando con [insolencia] a los verdaderos católicos: fanáticos". Desde luego que para este cura el pueblo mexicano no era fanático; el evangelio radicaba "hasta en los corazones de los indígenas más inciviles y faltos de fina educación". La ponzoña era la libertad de imprenta, que se había convertido en "libertinaje" que deshonraba a la nación.[14]

Introducir en México las novedades ideológicas europeas causó una reacción discursiva que se hizo sentir con fuerza desde finales del siglo XVIII. Los ataques a la religión, o los que se percibían como tales, empezaron desde la Ilustración y se acrecentaron durante el movimiento

[12] Farriss, *La corona*, cap. IX.
[13] Connaughton, *Clerical Ideology*.
[14] El Republicano Católico, *Alocución.*

de independencia; no fueron consecuencia, únicamente, del proceso de secularización. La misma separación de España, aunque deseada y peleada por una gran parte de la población, no dejaba de generar temores hacia un futuro desconocido. Fernández de Lizardi, con sorna, puso en boca de un timorato las siguientes estrofas:

> Todo el mundo está perdido
> con la tal independencia,
> ya no hay gente con conciencia,
> ya no hay hombre con sentido;
> todo se ve pervertido,
> todo es lujo y vanidad,
> sacrilegios, impiedad
> e insulto a la religión;
> ya se ve, por conclusión,
> esto todo es libertad.[15]

UN ENEMIGO IMAGINARIO

Durante las primeras seis décadas del siglo XIX, el miedo a la destrucción de la religión y de la patria fue una constante. Las causas eran muchas: la tolerancia religiosa,[16] la llegada de extranjeros, la lectura de libros prohibidos, los ataques a los bienes eclesiásticos, las leyes de reforma, el ejercicio del patronato, la Constitución de 1857, por citar algunos. La libertad de imprenta, denunciada una y otra vez, producto de una sociedad aquejada por el indiferentismo religioso (según algunos), amenazaba con hundir a México "en las tinieblas de la barbarie". Si la fe religiosa "es el principio tutelar de las sociedades, y lo es muy particularmente de la nuestra, en el día que este principio se desconozca, nuestra ruina es infalible".[17]

Una sociedad católica puede temer algo más que la muerte: los supuestos ataques a su religión. A mediados del siglo XIX un sector del clero mexicano supo aprovechar este temor, sobre todo entre las mujeres. Un espléndido ejemplo es la representación firmada por jaliscienses

[15] Fernández de Lizardi, "De don Servilio", p. 3.
[16] Un excelente artículo sobre el tema es el de Cortés Guerrero, "'Viva la religión'".
[17] *La Voz de la Religión*, 27 julio de 1857, p. 387.

en Guadalajara, suplicándole al gobierno central que no permitiera la tolerancia religiosa. Creían que abrir un espacio a otras formas de cristianismo equivaldría a destruir la familia, el orden social, el respeto y la obediencia hacia la autoridad, y llevaría a los jóvenes por senderos equivocados cuyos resultados serían la pérdida del alma inmortal. Se debía proteger a la familia, como la unidad fundacional de la sociedad, de los riesgos inherentes a un exceso de libertad. Cuando se propuso legalizar, en 1848, los matrimonios efectuados en México entre extranjeros o entre extranjeros y mexicanos, el clero temía abrir la puerta a matrimonios mixtos, vistos como un elemento disolvente. Siempre existía el peligro de que los hijos no fueran educados como católicos. La iglesia, aun cuando tenía que aceptar estos arreglos como válidos, no los consideraba lícitos. Equivalían a un concubinato, según su criterio.[18] No era el momento para que una propuesta de este tipo tuviera éxito. Se archivó, en espera de mejores tiempos.

En otra representación de los vecinos de Orizaba, Veracruz, se lamentaban de que México "es empujado hoy al abismo insondable de la anarquía en materias de religión".[19] La lista de desgracias por venir era larga: "se minaría la moral por sus fundamentos, se arrojaría la manzana de discordia en las familias, y la paz y el orden público se verían altamente comprometidos". La tolerancia, las leyes anticlericales y la secularización de las costumbres no solucionarían la falta de estabilidad ni de prosperidad. Como preguntaron los orizabeños "¿Se creerá remediarlo todo con autorizar se levante altar contra altar, se blasfeme de Jesucristo, y se haga profesión de no creer alguna de las verdades reveladas?" Al contrario, conservar la pureza de la fe haría de México un país atractivo para los inmigrantes de países católicos. Se había observado, según estos veracruzanos, que al "introducir la novedad más pequeña en materias de religión... los fundamentos de la sociedad se han sacudido fuertemente". Afirmaron los centenares de firmantes de esta representación que los clérigos mexicanos habían comprobado, "como lo han hecho

[18] La opinión de que eran ilícitos los matrimonios mixtos se dio en la respuesta en *El Observador Católico*, 7 de octubre de 1848, a una propuesta de Francisco Gómez Palacio, suplente de Durango al congreso nacional, publicada en *El Monitor Republicano*, 23 de agosto de 1848.

[19] *Representación*, p. 3.

superabundantemente, que la tolerancia de cultos arrastraría consigo la pérdida en México de la religión verdadera".[20]

Desde luego que la comprobación era retórica; nadie había hecho un experimento para ver si el resultado sería un país sin religión. Conviene aclarar que no se encuentra en ningún documento de la época un cuestionamiento acerca de la posibilidad real de semejante desastre para la nación. Se creyó llegar a este desenlace, según los discursos de la época, como si fuera una verdad ineludible el fin de la religión y de las bases sobre las cuales estaba construida la familia mexicana si las tendencias seculares y modernas se apoderaran de la nación. Éste es un caso en que el colapso de una civilización se debería, según la imaginación asustadiza de algunos escritores, a un cambio dramático de política, uno que llevaría a la desaparición del culto y, por extensión, de la sociedad misma. No era un temor menor. Las fuentes muestran la seriedad con que se esperaba el próximo aniquilamiento de la verdadera fe, por lo menos entre los sectores más creyentes, no por ellos sino por los jóvenes ansiosos de novedades o los rústicos, demasiado ignorantes para discernir entre la Verdad y los atractivos de "las sectas".

Efectivamente, había motivos para asustarse, ya que se abrieron las posibilidades para cambios que no fueron del agrado de la jerarquía eclesiástica, no en el sentido de que se acabaría con la religión, pero sí de que los religiosos no serían, en el futuro, quienes organizarían la forma y el ritmo de la vida, dejando la puerta abierta a una mayor injerencia de las prácticas civiles. Pero todo quedó en coyunturas, en proyecciones sin fundamento, en vagos miedos apocalípticos ante una situación novedosa que anticipaba un corte en la historia y el fin tajante de la iglesia en México. El enemigo imaginario jamás se materializó.

LA FALTA DE EQUILIBRIO

Después de los excesos de la revolución francesa y la evidente falta de respeto que padeció la iglesia gala, los novohispanos quedaron con sentimientos encontrados. Algunos se horrorizaban ante cualquier afrancesamiento, fuera en la ropa, la música, los bailes o en la ideología descreída, anticlerical y materialista, sinónima de la revolución y su fu-

[20] *Representación*, p. 9.

ria destructora. Ya en el siglo XIX, muchos mexicanos sensibles al tema recordaron con pavor el levantamiento de las masas, experimentado en la guerra de independencia, en el motín de la Acordada y en el recuerdo de los movimientos populares; por otro lado, abrigaron el deseo de seguir los dictados de la Ilustración, de "formar parte del concurso de las naciones civilizadas", de estar al día y lograr la admiración de las potencias europeas. Ambos extremos tenían sus riesgos. La iglesia había desempeñado un papel clave para mantener el equilibrio entre tradición y modernidad, pero, con la romanización que tuvo lugar después de la independencia, la sociedad se dividió entre los que buscaban en Roma la dirección de los negocios eclesiásticos, los que soñaron con regresar a la ficticia edad dorada de una iglesia todopoderosa, rectora de vidas y costumbres, y los que entendieron la necesidad de compaginar la fe religiosa con la modernidad. Esta última opción implicaba trazar caminos nuevos. Era llevar a cabo experimentos cuyos resultados eran desconocidos: daba miedo imaginar a una sociedad sin el freno de la religión, sin valores, sin respeto por la autoridad. ¿Cómo se comportaría la mujer con su marido, los hijos con sus padres, la familia frente al poder del Estado? El adoptar nuevas costumbres, ¿era invitar a que el desorden o el caos se apropiaran de la sociedad? ¿Cómo terminaría una juventud que no creciera con el temor de Dios en su corazón? El problema para la iglesia era que dejaría de ser la única instancia con la capacidad de normar la moral. En adelante, tendría que convivir con el materialismo, el ateísmo o la masonería y muchas veces tendría que refugiarse en sus templos o enfrentar la agresividad de gobiernos empeñados en apropiarse de sus propiedades y en acabar con su influencia.

La iglesia hallaba una respuesta a las innovaciones y los "ismos" de moda en el siglo XIX. En sermones y cartas pastorales explicaba con detalle los resultados inevitables, según ella, del indiferentismo religioso, de destruir el sostén económico de los establecimientos de beneficencia y de educación, de no mantener el esplendor del culto, de no guardar abiertos a la piedad y a la vocación religiosa los conventos de hombres y mujeres, en resumen, de la secularización, en todos los ámbitos de la vida. Defender a la iglesia significaba quitarle obstáculos al desempeño de su misión salvadora. Cualquier contratiempo era tanto como atacar al conjunto. Por eso, no se admitía reformar el clero y sus fueros, disminuir los gastos para el culto, poner sus propiedades en el mercado de bienes

raíces, cerrar establecimientos monásticos que atentaban contra la libertad individual (con los votos perpetuos), ni aceptar una educación laica.

EL MIEDO INDIVIDUAL

El liberalismo, en su definición clásica, hacía hincapié en la libertad individual pero también en la responsabilidad del individuo frente a las decisiones que tomaba a lo largo de su vida. Optar por caminos equivocados o caer en el ocio o el vicio acarrearía consecuencias devastadoras. La ideología liberal promovía la búsqueda individual de conocimientos y significados, acción que modificaba el lugar de la religión en la vida pública y privada, aun cuando hubo políticos destacados dentro de este campo ideológico que a la vez eran convencidos creyentes. Muy contrario a la idea de mantener a cada quien en su lugar, los liberales predicaban la movilidad social, la meritocracia, la participación activa de los ciudadanos en las decisiones políticas. Aunque estuvieron de acuerdo, en varios momentos, con limitar esta participación a los varones que supieran leer y escribir y que tuvieran propiedades, en general los liberales daban un mentís a las declaraciones continuas de unidad de criterios pregonadas por la iglesia. En México hubo muchos puntos de vista, expresados con gran pasión, a favor y en contra de una sociedad laica. Cada organización social nueva, no ligada a la iglesia, se veía como un peligro que jamás existió a su hegemonía. Surgieron partidos políticos, se establecieron modernas formas de sociabilidad en asociaciones literarias, musicales o de ex alumnos de algún colegio, y al mismo tiempo decayeron cofradías antiguas y se extinguieron comunidades religiosas. Ante esta tendencia a agruparse lejos del ala protectora de la iglesia, la reacción no se hizo esperar. Ésta apeló a la familia y retomó el viejo discurso de la unidad social y de la necesidad de mantener un freno a la moral.

EL MIEDO INDIVIDUAL Y EL COLECTIVO

Hubo movimientos reformistas católicos en la segunda mitad del siglo XIX que subrayaban la responsabilidad de cada quien y hacían hincapié en las penas individuales, en los castigos eternos, en el fuego, el dolor, la miseria: miedos personales, que llegaban al corazón del hombre y de la mujer, pero que no actuaban sobre en pueblo de Dios en conjunto.

Los sermones estaban repletos de amenazas al creyente que tendría que enfrentarse solo al juicio final, sin el apoyo de la familia, el clan o la nación. El propósito era hacer experimentar un miedo individual, avivado por la imaginación propia y las palabras dramáticas del predicador.

El miedo colectivo era de otra naturaleza y es el que más se encuentra documentado en el México decimonónico. Su impacto fue estrujante, ya que se trataba de la sobrevivencia de la república y de la religión. La separación de España fue influida, en parte, por el miedo al tirano francés (Napoleón), capaz de subyugar al país y atacar a la iglesia. Esta angustia motivaba a los independentistas, que además se alarmaron al ver la legislación anticlerical emanada de las Cortes de Cádiz. No fue difícil que pesara en la opinión pública esa amenaza percibida. Mejor estar lejos de España (decían) que sufrir los cambios que llevarían a la religión a la ruina.

Defenderse de los intelectuales y de sus interpretaciones equivocadas, por seculares, era la tarea de los clérigos. Una de las más arduas fue mantener a raya la temida tolerancia religiosa, que vendría a destruir la confianza entre los mexicanos, sembrar la cizaña y el cisma, sustituir la verdad por la mentira, deshacer el consenso religioso en las familias. Tampoco habría paz social a la hora de introducir cultos falsos, ya que "sin mutua armonía entre el trono y el altar, no hay felicidad en un Estado". Con los masones y la creación de partidos políticos "la patria camina a su ruina", decía un autor que pronosticaba la misma hecatombe. El pesimismo se había generalizado: se decía que "las variaciones violentas en el esencial de un gobierno, son muy peligrosas y por sí capaces de destruir un imperio bien organizado". En una época en que el qué dirán y el prestigio contaba por mucho, otra consecuencia negativa de "insultar a los ministros del culto" era el ridículo que haría el país ante los ojos europeos. Pero más que el ridículo, había el peligro de perder la independencia misma, a tratar de instituir reformas mal acertadas, como reducir los fueros o legislar en materias que sólo a la iglesia le competían.[21]

Si la moral católica había normado el comportamiento de los individuos, no cabía duda, en el sentir de ciertos autores, que cualquier alteración en la obediencia a la iglesia afectaría a toda la sociedad. Se repetían el anuncio de consecuencias funestas en folletos, sermones, periódicos

[21] El Republicano Católico, *Alocución*.

y otros escritos, con el fin de atemorizar a la población y hacerle recelar de reformas y novedades. Se trata de un miedo programado, aprendido, enseñado, con un propósito político-religioso. Era una estrategia para hacer que el pueblo confiara más en sus directores espirituales que en sus gobernantes civiles, que su lealtad estuviera del lado de la iglesia y no del Estado en el terrible conflicto que se avecinaba: la guerra de Reforma.

Había evidentemente a quién echarle la culpa, o a qué: la secularización, las reformas, las acciones que corrompían el sentimiento religioso del pueblo, los escritos de autores extranjeros, los que actuaban sin tener en mente el verdadero bienestar del mexicano, los que veían lo material y no lo espiritual. Se imaginaban cuadros de espanto encaminados a hacer rectificar las opiniones, mediante el miedo, de las personas que se habían dejado seducir por ideas profanas. "Roto el más poderoso, el más indispensable vínculo social [el proveído por la iglesia], las pasiones sin freno han hecho en las naciones explosiones horrendas que han inundado en sangre sus ciudades y dado sepultura a los cadáveres de sus moradores entre las ruinas de sus edificios".[22] ¿Qué hombre sensato quisiera someter a su familia a semejante destino? Mejor quedar con "el gran freno contra las pasiones" que es la religión, no arriesgar cambiar las relaciones entre los seres humanos, no modificar la estructura de la sociedad, y sobre todo no afectar las preeminencias, poder ni riqueza de una organización como la iglesia que era la depositaria de la Verdad y del orden social. El mensaje no podía ser más claro. Atacar la religión "es proteger directamente los vicios que ella condena, contrariar las virtudes que ella inspira y relajar el resorte más poderoso que estrecha al hombre al exacto cumplimiento de su deber".[23] Desde luego que daría miedo vivir en una sociedad sin esos controles, sobre todo cuando el gobierno estaba lejos de tener la injerencia en las costumbres que ejercía la iglesia e, incluso, llegaba a legislar en contra de la buena moral.

LAS MODALIDADES SECULARES

La resistencia al cambio, por los malos resultados que podría producir, se muestra tanto en asuntos de mucho peso, como negarse a acatar la

[22] *Consideraciones*.
[23] *Consideraciones*.

prohibición de entierros dentro de los templos, como otros más frívolos, como la condena a la moda y a la música. Hubo muchos sermones en contra del lujo de las mujeres, de los escotes de sus vestidos, de los pasos sensuales de los bailes populares. No eran solamente los intelectuales los que atentaban contra la salud espiritual del pueblo con sus ideas nuevas y su desprecio por la inocencia. O con su insistencia en una educación técnica sin un sostén teológico. El pueblo también contribuía a la decadencia moral con su desparpajo, su gusto por la vida, su sensualidad.

Las manifestaciones populares deberían causar miedo a las clases superiores, aunque en la práctica compartían bailes, paseos y el gusto por el teatro.[24] Por ejemplo, en 1813 la jerarquía eclesiástica exigió emplear en los templos la "música grave, augusta, devota y varonil, capaz de refrenar la concupiscencia, formar las costumbres, fortalecer el alma", en vez de la "propia de los teatros seculares, blanda y afeminada, que no sólo impide los movimientos puros y piadosos del corazón humano hacia Dios, mas que excita los contrarios". Entre todos los miedos aprendidos y transmitidos como medio de control social, ninguno tal vez sea tan eficaz como el sexual. Dividir la música en masculina y femenina, en ascética y sensual, en culta y popular, en mística y secular reflejaba un miedo por parte del clero de que podían salirse del dominio férreo (supuestamente) de la iglesia las pasiones humanas y desbordarse en goces naturales. Esto se entiende a la hora de leer la queja del cabildo de la catedral de México acerca de los organistas que mezclaban "con las composiciones permitidas otras sonatas no sólo profanas, sino torpes, por la naturaleza de los cantares y danzas que los acompañan". "Ocurrir a tan sacrílego y abominable exceso" merecía la excomunión. "Que ningún organista ni músico toque en los templos en órgano, las tocatas o sones propios de los teatros y bailes profanos, como contradanzas, minué, congó, campestre, alemanda, baile inglés, pan de jarabe y otros semejantes, cuyos nombres nos abstenemos de expresar por decoro", para así cuidar de "la pureza y santidad del culto, del honor y magestad de los templos"...[25] Las de-

[24] Calderón de la Barca escribió una carta a sus parientes con la descripción de las festividades de San Agustín de las Cuevas, durante las cuales las damas de alcurnia convivían con el pueblo humilde. Habría que subrayar, sin embargo, que durante esos días tan especiales de Pentecostés, las clases sociales estaban "juntas pero no revueltas". *Life in Mexico*, p. 273.

[25] Acuerdo del cabildo de la catedral de México, 26 febrero de 1813, ms, ACMM.

mostraciones públicas del culto, la apariencia de recogimiento espiritual, las notas graves de música, la lentitud del ritmo, todo ayudaba a recrear un ambiente ajeno a lo sensual, donde existía la confianza en que las relaciones entre los individuos siempre se regirían por los mismos valores y consideraciones estáticas bajo los lineamientos de la iglesia.

Si los acelerados cambios en la moda, en el conocimiento científico, en la composición demográfica y en la religiosidad popular ponían en riesgo el ambiente de recogimiento en el interior de los templos, el clero tendría que dar una feroz lucha para salvar de la secularización a este último reducto. Las celebraciones laicas nada tenían que ver con la espiritualidad inspirada por una arquitectura reconocidamente eclesiástica; con una música manipuladora de las emociones de júbilo, de meditación o de luto y con una liturgia de colores, movimientos y construcciones lingüísticas propias. La invasión del templo por modas y formas de pensamiento modernas señalaba, según algunos pensadores, el fin de una verdadera entrega a la fe. El miedo a los cambios en la moda era parte de un rechazo generalizado, por parte de sectores masoneístas de la sociedad.

En contraposición a esa inmovilidad social proclamada como algo positivo por los que quisieran conservar el orden, los liberales buscaban los mecanismos mediante los cuales pudiera haber un ascenso social, sobre todo para ellos mismos, y acceso a la propiedad. Corrió mucha tinta acerca de cómo evitar la pérdida de lo que se consideraba los valores básicos: el honor, el dominio de las pasiones, la obediencia, las jerarquías, el saber cada quien quién era, y qué tenía que hacer en la vida. Se exageraban los posibles daños de contravenir la sabiduría antigua, con el fin de provocar tal rechazo a los cambios que nadie llegara a apoyarlos. Se crearon miedos culturales. No eran fisiológicos, no eran respuestas a peligros reales, sino inventados, imaginados, proyecciones hacia un futuro desconocido, pintado con colores mortecinos. Eran miedos por convencimiento. Un buen predicador ponía a temblar a sus oyentes con imágenes de persecución, la destrucción de los templos, la ira divina desencadenada contra el pueblo entero. Todavía se daban casos de excomuniones masivas y de penitencias comunitarias si un ladrón, por ejemplo, regaba las formas consagradas (migajas de hostia) en el acto de robar una custodia. Se hacían plegarias, actos de contrición y de desagravio colectivos, ya que el miedo a las represalias divinas afectaba

a todos. El susto ante la creación de un Estado laico, con movilidad social, tolerancia religiosa, nuevas relaciones de poder entre gobernantes y gobernados y entre ricos y pobres, llevaba a rechazar todo lo nuevo, por el solo hecho de serlo.

Los que más sabían, los sacerdotes, le decían al pueblo que las cosas andaban mal debido al avance de intereses materiales e individuales. Carlos María de Bustamante advirtió: "Hoy día, no es buen patriota el que no tira contra el altar y sus respetables ministros, de manera que el siglo XIX para nosotros se ha vuelto siglo de desgracia. El corazón endurecido de los hombres, la corrupción de las costumbres, la falta de la moral, el libertinaje, la delación y el homicidio, son las principales virtudes que se encuentran en esta desgraciada república". ¿Cómo no tener miedo a los tiempos actuales, cuando había hombres que llevaban a cabo "sus miras malditas de hacer que la nación abjure su religión y entre en cisma?"[26] ¿Cómo proteger al pueblo de los catastróficos efectos de la modernidad, de la secularización, de los males que resultaban de actitudes mundanas y el poco apego a las tradiciones religiosas? ¿Cómo "evitar una guerra civil religiosa, la más cruel, que pudiera comprometer nuestra existencia y volvernos a la esclavitud"?[27] Bustamante hizo esta pregunta retórica, aunque sabía bien la respuesta. No perder el miedo a las innovaciones, cuando se hacían por el solo hecho de experimentar con algo nuevo, no perder el respeto a las autoridades, no disminuir el esplendor del culto, no perder el miedo a Dios, no dejar que el pueblo, como conjunto, saliera del camino marcado por la moral, o que sus pasiones e ignorancia hundieran a la república en el caos.

El antídoto sería el orden y el progreso, que no denotaba miedo sino una gran confianza en el futuro, en la grandeza de México, en el éxito que le esperaba al país al entrar en el concurso de las naciones civilizadas. Esto no significa que se acabó el temor hacia el futuro desconocido, hacia el extranjero, el materialismo, los reclamos de los humildes o de las mujeres, el pecado y el diablo. Subsistieron, pero acompañados por un nuevo nacionalismo mexicano y por el positivismo que creía posible el mejoramiento de la suerte del ser humano (desde luego, en sectores limitados de la población). Además, hubo señales evidentes del

[26] L. M. de V., *Arma, arma*.
[27] Bustamante, *Abajo gente baldía*.

indiferentismo que había existido, probablemente, desde siempre. Los abusos que tenían lugar a la hora de las procesiones, las siete visitas a los templos y las fiestas patronales, y que dieron pretextos para borracheras y comilonas, fueron tan escandalosos que las autoridades eclesiásticas los denunciaban con insistencia. Hubieran estado de acuerdo con esta apreciación de *El Monitor Republicano*, de que en las celebraciones públicas la mayor parte de la gente no quería otra cosa "que ver y ser visto; no se hace más que ocuparse en conversaciones ociosas y ridículas". Se había perdido el espíritu de recogimiento y devoción, según los clérigos que no comulgaban con la religión popular. La prensa católica añadía que lo mismo pasaba en teatros, bailes, banquetes, fiestas cívicas y paseos públicos –muy cierto– pero eso no cambiaba el hecho de que las festividades religiosas eran ocasiones de socialización comunitaria, igual a como habían sido desde tiempos virreinales.[28] Una característica del ambiente reinante eran las quejas dirigidas a las "novelas inmorales de la escuela moderna". La de Eugenio Sue, *Los misterios de París*, contravenía las enseñanzas y la disciplina de la iglesia por fatalista (negaba el libre albedrío), hipócrita (hablaba de Dios cuando no creía en él), e incapaz del remordimiento (sus personajes no conocían este camino hacia el perdón). Los escritos de Sue eran "para los incautos lectores" fuente de muchos errores, como estar contra la indisolubilidad del matrimonio.[29] Y sin embargo, tenía un amplio público lector que compraba sus obras en muchas librerías de la ciudad de México y de la provincia.

LA CONDENA FINAL

El miedo, como estrategia de control social, perdió su eficacia y fue sustituido por el orgullo de ser un país moderno. Las condenas a la modernidad, representadas en todo su esplendor por Pío IX, no generaban el mismo tipo de miedo colectivo que fue moneda corriente en los discursos de la primera mitad del siglo XIX. México sufrió guerras y perdió la mitad del territorio, pero después de la intervención francesa, parece que no se atribuyeron esos desastres a las mismas causas que vaticinaban los fabricantes de miedos del país recién independizado. A pesar

[28] Una discusión entre *El Monitor Republicano*, 1 de noviembre de 1848, y *El Observador Católico* de 16 de noviembre de 1848, en relación con la tolerancia religiosa.

[29] *El Observador Católico,* 21 de octubre de 1848.

de la libertad de imprenta, de la tolerancia religiosa, de la presencia de extranjeros, del cambio del artículo 3o. de la Constitución de 1824, de las leyes anticlericales y de las de reforma, no se acabó el mundo, no se destruyó la religión, no se desintegró la familia.

No dejó de haber culto religioso, no cerraron los templos, no desterraron a los sacerdotes, no hubo una invasión masiva de protestantes. Los pronósticos tremendistas no se cumplieron y, en consecuencia, disminuyó su fuerza.

Habría otros miedos, andando el tiempo, pero no esos del principio del siglo XIX. No obstante, sí disminuyeron el esplendor del culto y la influencia política del clero. El catolicismo de México sufrió los embates de la modernidad, parecido a como lo sufrió en Europa. Su manifestación más obvia fue la secularización, la manera como la sociedad se iba apartando de las antiguas devociones y prácticas rituales. Las consecuencias fueron impactantes. La iglesia quedó relegada a un lugar subordinado legalmente y sufrió la deserción de muchas personas que se alejaron de la vida religiosa. Para quienes no les hacía sentido una existencia fuera de la iglesia, la secularización significaba el fin del pueblo de Dios. Para los que definían su vida en otros términos, en el liberalismo, en el hincapié en el aquí y el ahora, en lo material e inmediato, en lo individual, los valores morales específicamente católicos no les hicieron falta. La religión se acabó para algunos mexicanos; para otros, nunca había sido la católica, sino las creencias indígenas las que regían su vida. Llegaron extranjeros con otras costumbres e incluso hubo, entre ellos y entre los mexicanos mismos, uno que otro ateo. Pero la ecuación "falta de religión-destrucción de la sociedad mexicana" no se resolvió. Resultó ser un planteamiento falso que, sin embargo, fue capaz de generar uno de los miedos más profundos experimentados en el siglo XIX.

SIGLAS Y REFERENCIAS

ACMM, Archivo de la Catedral Metropolitana de México.

BUSTAMANTE, Carlos María de, *Abajo gente baldía gritan los reformadores: o sea defensa de las órdenes religiosas,* México, Imprenta del ciudadano Alejandro Valdés, 1833.

CALDERÓN DE LA BARCA, Frances, *Life in Mexico. The Letters of Fanny Calderón de la Barca*, Nueva York, Doubleday & Company, 1970.

CARDOZO GALUÉ, Germán, *Michoacán en el siglo de las luces*, El Colegio de México, 1973.

CEBALLOS RAMÍREZ, Manuel, *El catolicismo social: un tercero en discordia. Rerum Novarum, la "cuestión social" y la movilización de los católicos mexicanos (1891-1911)*, México, El Colegio de México, 1991.

CONNAUGHTON, Brian, *Clerical Ideology in a Revolutionary Age. The Guadalajara Church and the Idea of the Mexican Nation (1788-1853)*, University of Calgary, University Press of Colorado, 2003.

_____, *Ideología y sociedad en Guadalajara (1788-1853)*, Conaculta, 1992.

Consideraciones sobre el verdadero carácter y espíritu de las declamaciones acerca de la reforma del clero, su corrupción y sus riquezas, por el sr. Rodríguez de San Miguel, primera parte, México, [1840], Condumex.

CORTÉS GUERRERO, José David, "'Viva la religión y mueran sus enemigos': Oposición a la tolerancia religiosa en México a mediados del siglo XIX", en *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, núm. 33-2006, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 2006.

DUBLÁN, Manuel y LOZANO José María, *Legislación mexicana o colección completa de las disposiciones legislativas expedidas desde la independencia de la república*, 30 vols., 1876-1904.

EL REPUBLICANO CATÓLICO, *Alocución a los católicos de la república mexicana*, México, Imprenta dirigida por Tomás Uribe y Alcalde, 1833, Condumex.

FARRISS, N. M., *La corona y el clero en el México colonial. 1579-1821. La crisis del privilegio eclesiástico*, México, FCE, 1995.

FERNÁNDEZ DE LIZARDI, José Joaquín, "De don Servilio al clamor sea sordo el emperador", en *Obras. XII. Folletos. 1822-1824*, México, UNAM, 1991.

LIRA, Andrés, "La creación del Distrito Federal", en *La república federal mexicana, gestación y nacimiento*, 8 vols., México, Novaro, 1974.

L. M. DE V., *Arma, arma mexicanos, que la religión perece*, México, Imprenta dirigida por Tomás Uribe y Alcalde, 1833.

MIRANDA, José, "Introducción" y "Personaje primero: México. El siglo XVIII novohispano", en *Humboldt y México*, UNAM, 1995.

Representación que han elevado a las augustas cámaras de la nación los vecinos de Orizava, contra el proyecto de introducir en la república la tolerancia de cultos, México, Tipografía de R. Rafael, 1849, Condumex.

STAPLES, Anne, "Secularización: Estado e Iglesia en tiempos de Gómez Farías", en *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México*, vol. 10.

_____, "El abuso de las campanas en el siglo pasado", en *Historia Mexicana*, XXVII: 2, oct.-dic. 1977, núm. 106.

LOS AÑOS QUE VIVIMOS BAJO AMENAZA. MIEDO Y VIOLENCIA DURANTE LA ETAPA DE LA EDUCACIÓN SOCIALISTA (1924-1940)

*Engracia Loyo**

En 1939, por encargo de la Secretaría de Educación Pública, Leopoldo Méndez, quien hizo de su arte un medio de protesta y un arma de lucha, realizó un álbum de siete litografías, impreso por los Talleres Gráficos de la Nación y auspiciado por el Departamento de Bellas Artes. El álbum alcanzó un tiraje de 3 200 ejemplares y formó parte de la campaña oficial contra el movimiento cristero y el asesinato de maestros socialistas. Uno de los grabados muestra al maestro Juan Martínez Escobar, sacrificado por una "banda rebelde de cedillistas" cuando regresaba de una excursión con propósitos de estudio. Según el historiador David Raby, al mentor lo mataron con gran crueldad y frente a 15 niños, sus alumnos.[1]

Esta serie artística que denuncia la extrema violencia de que fueron víctimas los maestros es uno de los ejemplos más elocuentes del clima de terror que imperó en los años de la educación socialista. En la década de los treinta, en particular durante el periodo de gobierno de Lázaro Cárdenas, el miedo hizo presa de maestros, alumnos y ciudadanos en general. Episodios sangrientos marcaron la vida cotidiana y la sociedad, y fueron tema recurrente de artistas y escritores. Sobre ellos ha corrido mucha tinta. Varios historiadores han intentado explicar sus causas y presentan a los maestros como víctimas de la reacción, pero a la vez muestran su contribución a este régimen de terror y su doble papel de mártires y verdugos.[2] El mismo Raby afirma que durante el cardenismo el asesinato de

* Centro de Estudios Históricos, El Colegio de México.

[1] Raby, *Educación y Revolución*, p. 175.

[2] Véanse Córdova, *La Revolución*, y Yankelevich, *La batalla por el dominio*.

maestros estaba a la orden del día y llegó a 243 y que los atentados fueron incontables. Después de su investigación, el número de casos conocidos ha crecido por la denuncia reciente de testigos sobre crímenes de los que nada se sabía. Esta reacción en contra de los maestros tuvo como origen la oposición a las políticas radicales del cardenismo de la que muchos de ellos fueron portavoces y agentes. Debido a su labor que por consigna oficial rebasaba los confines del aula, los maestros fueron las víctimas de un amplio sector de la población que en ellos saldó cuentas por las transformaciones del régimen. Quienes vieron amenazados sus valores espirituales, sus posesiones y privilegios (padres de familia, empresarios o terratenientes), llenos de temor, reaccionaron con violencia. El miedo a las "campañas desfanatizadoras" o las actividades de liderazgo de los maestros cundió como epidemia, contagiando a unos y a otros.

La política radical de Cárdenas encontró oposición en varios ámbitos pero sobre todo en el de la educación y en el religioso. La escuela fue el escenario de luchas que iban más allá de lo educativo. Según un historiador:

> el rechazo al cardenismo en un amplio sector de la sociedad, pareció concentrarse en primer término en la lucha por la libertad de conciencia de un lado, y por la resistencia que enfrentaron los esfuerzos oficiales por imponer en el pueblo lo que consideraban una cultura moderna, libre de lacras y fanatismos.[3]

Si bien se han difundido las noticias acerca de los actos de barbarie de uno y otro lado y se ha abundado en el repudio que enfrentó la educación socialista, apenas se ha mencionado el clima de miedo que envolvió a la sociedad: los temores ligados a emociones de unos, y el pánico físico de otros;[4] el miedo remoto a un nuevo orden, al socialismo, al que se veía como un enemigo público frente al miedo inmediato a perder la vida o la integridad física. Estos sentimientos los podemos conocer mejor por voz de sus protagonistas. El presente trabajo rescata testimonios de

[3] Yankelevich, *La batalla por el dominio*.

[4] Según Hansenberg, temor, miedo, espanto, pánico, terror, son distintos grados de intensidad de la misma emoción. Algunas de estas nociones están más ligadas que otras a sentimientos o conmociones emocionales y perturbaciones fisiológicas. Véase Hansberg Olbeth, *La diversidad*, p. 31.

quienes de una u otra forma estuvieron relacionados con la educación socialista, para algunos un enemigo que había que combatir, y para otros un logro que había que difundir y defender. Ambos grupos resultaron víctimas de un celo llevado al extremo, inocentemente en algunos casos, por ignorancia, debilidad o mala fe en otros. Intento destacar aquí tanto el temor de quienes vieron en la reforma un desafío a sus creencias, a su vida familiar, religión, o estabilidad material, como el terror de los paladines de la nueva doctrina ante la amenaza a su integridad física y a su vida misma. Me interesa resaltar el papel de la propaganda como medio de manipular los miedos y atemorizar a la población, sin embargo, me propongo, sobre todo, dar a conocer las remembranzas de las propias víctimas ante la agresividad de sus enemigos. Pretendo subrayar sólo algunos de los numerosos hechos de violencia y únicamente un aspecto de la propaganda, la que efectuaron dos diarios conservadores, que contribuyó a enardecer los ánimos de una y otra parte y agudizó los odios.

LA RUPTURA

Desde que en 1933, en el seno de la Convención del Partido Nacional Revolucionario, comenzó a debatirse la idea de diversos grupos radicales de reformar el artículo 3o. para darle un contenido "revolucionario" y eliminar el anodino concepto de laicismo, la sociedad se dividió, y los opositores de la reforma se lanzaron a la calle para expresar su repudio a tal propuesta. De ahí en adelante, una serie de episodios sangrientos acompañó a la puesta en práctica de la educación socialista, aprobada un año después, y el miedo se entronizó en la sociedad. [5]

Diversos factores influyeron para ahondar esta brecha y revivir el fuego que las medidas antirreligiosas del callismo habían provocado y que los arreglos entre gobierno e iglesia no habían logrado extinguir. Entre ellos, la guerra a muerte que desde años atrás, haciendo caso omiso de esta tregua, sostenían varios gobernadores contra el clero y las manifestaciones religiosas de sus gobernados, en las que aquéllos veían signos de

[5] El texto del artículo 3o. reformado decía lo siguiente: "La educación que imparta el Estado será socialista y, además de excluir toda doctrina religiosa, combatirá el fanatismo y los prejuicios, para lo cual la escuela organizará sus enseñanzas y actividades en forma que permita crear en la juventud un concepto racional y exacto del universo y la vida social".

atraso y rémoras para la creación de un nuevo hombre y para el progreso y la modernización. Esta lucha se extendió por varios estados y fueron muchos los "laboratorios de la revolución", donde, paralelamente a una campaña moralizante contra el alcohol y los juegos de azar, se llevaron a cabo violentas limpias religiosas que sembraron el pánico por doquier.[6] Destacan entre ellos, el Tabasco de Garrido Canabal, Sonora durante el gobierno de Rodolfo Elías Calles, el Michoacán de Cárdenas, Yucatán, Tamaulipas y Chiapas.

La purga de Garrido Canabal fue quizás más encarnizada que la de sus homólogos y es digna de resaltarse porque Garrido, después de más de diez años de gobernar su estado natal, asumió el cargo de secretario de Agricultura en el régimen cardenista, desde donde cobijó hechos de barbarie que atemorizaron a los habitantes del Distrito Federal y los predispuso contra las reformas cardenistas y en particular contra la educación socialista. En Tabasco había implantado un verdadero régimen de terror. Para la prensa y una buena parte de la sociedad, tanto tabasqueña como del resto de la república, Garrido era el "anticristo, un hombre selvático, amo y señor de vidas y haciendas, un bárbaro que reta a Dios, se ha declarado enemigo de Dios y de la Virgen, líder máximo del pillaje, no respeta las ideas y las creencias y la vida de nadie, ha mandado destruir cruces que señalan las tumbas". Según la voz popular, "El Nerón" era respaldado por el presidente en todos sus actos; "bajo la máscara del socialismo había mandado asesinar por sus esvirros (sic) a cuanto obrero ha cometido la locura de querer desobedecer su órdenes"; se contaba en más de mil "los infelices que habían servido de pasto a los tiburones en los ríos Usumacinta y Grijalva…"; sus colaboradores que ocupaban puestos públicos y debían por lo menos un asesinato tenían atemorizada a la población.[7] La organización de los Camisas Rojas, blo-

[6] Cárdenas llamó al gobierno de Tomás Garrido Canabal, "Laboratorio de la Revolución", por las acciones radicales que llevó a cabo.

[7] Estas quejas las dirigían a Emilio Portes Gil. Uno de los quejosos afirmaba que si bien Garrido había implantado la Ley seca, su hermano tenía el monopolio del alcohol. Denunciaba asimismo que "tanto el correo como el telégrafo están controlados por él". Octaviano Ortiz Luna, al presidente Emilio Portes Gil, Villahermosa, Tabasco, 16 de enero de 1929. Archivo General de la Nación, México (AGNM), ramo presidentes, fondo presidente Emilio Portes Gil, vol. 37, exp., 1/954/307. Otro le pide mandar un agente secreto para que vean cómo sangra el estado, y aseguraba que miles de ciudadanos "salen para Veracruz, para no ligarse con Garrido el tirano seudo soviético". Miguel Antonio

ques de jóvenes "revolucionarios" extremistas, contribuía a amedrentar a los vecinos y el miedo hacía huir a los habitantes. Numerosas cartas a la presidencia acusaban a la "Hiena" de toda clase de abusos y delitos: cobrar cuotas o impuestos injustificadamente, matar, saquear pueblos y rancherías, entrar en las casas habitación "con pretexto de andar desfanatizando y sacando imágenes". Las aterradas víctimas se quejaban de que "se profanaban los hogares, se les insultaba y se les agredía".[8] Los maestros con frecuencia desempeñaban un papel protagónico en esta guerra iconoclasta.

La presencia de Garrido Canabal en la capital del país como secretario de Agricultura empeoró las cosas. Las provocaciones de sus Camisas Rojas, que lo acompañaron a la metrópoli, donde pretendieron llevar a cabo varias acciones subversivas, despertó entre la ciudadanía una irritación sin precedentes. El sangriento acto a que dio lugar su labor instigadora en Coyoacán, causó indignación y pánico.[9] El domingo 10 de diciembre de 1934 se reunieron frente a la Iglesia de San Juan Bautista en Coyoacán varios "camisas rojas" que pretendían, mediante una exaltada retórica, convencer de su credo radical a los vecinos. Los oradores acosaron a los fieles que salían de misa y éstos respondieron con furia a la provocación. En el enfrentamiento hubo varios disparos en los que murieron cinco fieles; un "camisa roja" fue linchado. Cárdenas recibió una lluvia de telegramas de inermes ciudadanos que exigían separar al "bárbaro sanguinario" de su cargo y dar a los agresores un "castigo ejemplar para que vuelva al pueblo mexicano la tranquilidad que ha perdido por completo desde que han venido iniciándose las doctrinas socialistas tan poco o nada comprendidas". La juventud, en particular la que habitaba en Coyoacán, lamentaba "el salvaje atentado" y se quejaba de una República atormentada y atemorizada por los tiranos.

Jiménez a Emilio Portes Gil, 15 enero de 1930. Otro tabasqueño se quejaba de haber tenido que salir del estado acusado de reaccionario, debido a la resistencia para que no robaran sus bienes. Afirmaba que se había hecho culto a la bandera rojinegra, y que no obstante el largo periodo del régimen soviético, los pobres seguían en igual o peor situación. Pedían al presidente hacer cesar en Tabasco el sistema pseudo comunista que había implantado el líder Tomás Garrido.

[8] AGNM, fondo Lázaro Cárdenas del Río, vol. 136, exp. 525.3/87-3.

[9] Para todo el episodio y la actuación de los Camisas Rojas en Tabasco y en la Ciudad de México, véase Kirshner, *Tomás Garrido Canabal.*

Muchos padres de familia asociaban o atribuían los crímenes y actos de violencia a la educación oficial, atea y socialista. Una madre se quejaba:

> Los crímenes fueron perpetrados por jóvenes formados en la escuela atea de Tabasco y por lo mismo han perdido todo respeto a las normas morales de conducta que detienen al hombre en el desenfreno de las más bajas pasiones…yo me pregunto ¿qué se espera para nuestros hijos con enseñanzas semejantes y con enseñanzas ateas en nuestras escuelas? ¿Qué será dentro de tres o cuatro años en que se les haya imbuido ideas de inmoralidad, ateísmo y falta de obediencia y respeto a sus padres?

En general los padres, temerosos de que sus hijos formados en la escuela "atea" llegaran a tener una conducta inmoral, rechazaban la educación socialista y en cambio, aceptaban el laicismo que antes habían combatido enconadamente, como deja ver este ruego desesperado a Cárdenas: "Como madre sugiero a usted que en lugar de permitir que siga la intranquilidad producida por las modificaciones al artículo 3o. se proceda a cerrar antros de vicio y que no se enseñe el ateísmo". La afligida mujer pedía al presidente

> excluir de su gobierno todo motivo de intranquilidad en el pueblo que lo ha elegido gobernante. Las modificaciones al artículo 3o. han sido suscitadas por algún político ambicioso… Las madres mexicanas estamos ansiosas de que sus disposiciones definitivas en materia educacional sean dictadas conforme a sus buenos sentimientos y que sea totalmente excluido el ateismo de las escuelas, tanto públicas como privadas, restableciéndose el laicismo preconizado por el Benemérito Benito Juárez.[10]

Sonora fue otra de las entidades donde se puso en marcha un proyecto "modernizador" que conjugaba la expansión del sistema educativo con una agresiva campaña desfanatizadora. El lujo de violencia de las autoridades tenía a la población amedrentada. Entre 1931 y 1935, el gobernador Rodolfo Elías Calles dictó leyes anticlericales que cerraron

[10] Victorina A. de Latapí a Lázaro Cárdenas, 1 de enero de 1935, AGNM, LCR, exp. 1083, fol. 602.11.

las iglesias al culto *y* lo mismo que varios gobiernos revolucionarios, el sonorense limitó el número de sacerdotes, en este caso a uno por cada 20 000 habitantes, y expulsó al resto; varios fueron deportados a Estados Unidos. En 1934 autoridades y maestros rurales cerraron y quemaron la mayoría de las iglesias en el Valle del Mayo. En Huatabampo, inspectores, maestros y líderes sindicales eran los elementos anticlericales modernizadores. Un episodio muy sonado fue la apropiación por parte de las autoridades educativas de la de la estatua de San Francisco Javier, de la Iglesia de Magdalena, venerada especialmente por pápagos y yaquis. Los maestros atacaron la iglesia y quemaron las imágenes. Por varios días los fieles de Hermosillo peregrinaron al lugar a recoger las cenizas. Casos parecidos se repitieron en varios templos.[11] Los mayos participaron en una rebelión anticallista, provocada en parte por estas actitudes antirreligiosas, en 1935.

En la entidad se prohibieron misas, actos religiosos y fiestas, se multaba a los infractores, se invadían casas privadas para confiscar imágenes. Los domingos culturales sustituían a las misas. Textos escolares y obras teatrales ridiculizaban a los curas y los mostraban como prototipo de corrupción e hipocresía. Los maestros, brazos ejecutores del gobernador, se ufanaban de las miles de imágenes religiosas que incineraban.[12]

Los ejemplos de maestros que atacaron iglesias, hicieron quemas de efigies de santos y predicaron contra la religión en el aula pueden llenar varias páginas. Con frecuencia, malinterpretando el significado de "educación socialista", y alentados por las autoridades, ellos presidían los actos de destrucción de símbolos religiosos, la persecución de sacerdotes, el cierre o desacralización de los templos. En estas cruzadas antirreligiosas las iglesias fueron transformadas en centros culturales, escuelas, oficinas, graneros, salones de baile. En el espacio escolar se rendía culto a los símbolos patrios y a los héroes, se celebraban festivales o ceremonias cívicas en vez de las tradicionales fiestas religiosas y se atacaba el fanatismo. Los maestros se jactaban de sus tareas iconoclastas. Según uno de ellos:

> El artículo 3o. era cumplido por la escuela al combatir el fanatismo y prejuicios religiosos y (se buscaba) que por lo tanto en las escuelas rurales,

[11] Bantjes, "Burning Saints", p. 268.
[12] Véase Bantjes, "Burning Saints".

> como en los centros de educación superior, no hubiera injerencia de los representantes de ningún culto religioso, pero que sobre todo dejaran de cobrarse los diezmos y primicias que imponía la Iglesia en muchas de las comunidades rurales. En relación con el artículo 130, vigilaban que no se establecieran escuelas dependientes de las iglesias, sino que los locales que servían esporádicamente como sacristías fueran habilitadas como anexos de las escuelas rurales.[13]

Los educadores no siempre actuaban por convicción. Con frecuencia eran obligados por medio de "comités de depuración" a dar fe de su adhesión al socialismo y ellos también eran acusados de "fanatismo". Cotidianamente se veían enfrentados con un dilema: la excomunión o el desempleo. Para muchos maestros la excomunión, con toda la carga que implicaba, era menos onerosa que el desempleo. Pero en algunas regiones, como en los Altos de Jalisco, la excomunión significaba la muerte civil. De acuerdo con el testimonio de un maestro, al excomulgado:

> nadie le da trabajo, nadie le vende alimentos, nadie le habla. Nosotros tratamos de explicarles a los campesinos que con su actitud estaban traicionando a su clase, la que necesitaba redención, educación y cultura para liberarse del yugo capitalista y explotador, pero siempre obtuvimos el mismo resultado, siempre fracasamos.[14]

En palabras de un historiador: "entre el temor de ser excomulgados si enviaban a sus hijos a la escuela o de perder sus parcelas si no lo hacían, el temor a la iglesia demostró ser más poderoso".[15]

Por su parte, los fieles, instigados por la jerarquía eclesiástica, resistieron el proyecto cultural oficial por medio de demostraciones callejeras que incitaban a la huelga escolar, boicots, apertura de iglesias, rebeliones, revueltas, contra-ataques y violentas agresiones físicas. La persecución a los maestros se intensificó conforme las reformas de Cárdenas se radicalizaban.

Se ha dicho repetidamente que en buena medida la hostilidad hacia la educación socialista tuvo relación con el papel de los maestros en la

[13] Ramírez Ceballos, "Testimonios", p. 27.
[14] Yankelevich, *La batalla por*, p. 16.
[15] Yankelevich, *La batalla por*, p. 17.

cuestión rural. No sólo la labor iconoclasta de los maestros les atrajo enemistades y les provocó enfrentamientos sino también y quizás principalmente, su actuación protagónica en la cuestión de la tierra y en la defensa de los agraristas. La falta de precisión del concepto "socialista", el desconcierto para poner en práctica la nueva reforma, a pesar de los esfuerzos oficiales por explicar su significado, y sobre todo la poca preparación de los maestros, hizo que reinara la confusión y que cada quien interpretara el cambio a su manera. Por otro lado, las autoridades dejaron muy claro que la nueva educación estaría dirigida prioritariamente a los trabajadores y a la construcción de una sociedad igualitaria. Para un buen número de maestros la educación socialista, en palabras de uno de ellos, "buscaba que la tierra fuera de quien la trabajara, que sus productos no fueran acaparados y que las comunidades prosperaran mucho pero en beneficio de todos…"[16]

Según un testimonio:

> La impartición de civismo consistía en dar a conocer el contenido del artículo 27 constitucional y su reglamentación en el Código Agrario para hacer que los campesinos formaran sus comités agrarios, y asesorados por la escuela rural, hicieran sus peticiones sobre dotación y restitución de tierras. ...Pedían que la escuela los organizara en comités ejidales o sindicatos campesinos para poder luchar por su mejoramiento económico.[17]

Varios maestros corroboraron su participación en la lucha por la tierra y afirmaban haber sido conscientes del costo que para ellos significaba apoyar a los campesinos. Su labor los exponía a todo género de peligros y hasta a arriesgar la vida.

Sus remembranzas nos dicen mucho sobre sus tareas cotidianas:

> Los maestros rurales por nuestra parte, *interpretamos* que la escuela socialista consistía en la observancia y cumplimiento de los artículos 2, 3, 37, y 130 de nuestra Constitución. El artículo 2 referente a la abolición total de la esclavitud porque consideramos que la existencia de peones acasillados en las haciendas y ranchos los seguía convirtiendo en esclavos, ya que no tenían,

[16] Robledo Santiago, "El maestro rural en la historia", p. 123.
[17] Ramírez Ceballos, "Testimonios y relatos", p. 28.

> como los demás trabajadores, una jornada de trabajo definido, y seguían existiendo las tiendas de raya… En la escuela rural de Ozumbilla, como en cientos de escuelas, se inició la formación del Sindicato de Ordeñadores y Trabajadores de los campos de Zumpango, Otumba y Chalco, estado de México y dos cooperativas de consumo y producción.[18]

Según las aseveraciones de los protagonistas, los opositores fueron los dueños de haciendas, ranchos y granjas. Los maestros mismos, sin embargo, no ocultan que con frecuencia sus actividades fueron provocadoras

> …Durante las fiestas de carnaval organizamos una estudiantina que tenía el nombre de Pioneros, nos vestimos de overoles en cuyo pecho estaba la hoz y el martillo y tocados de gorra obrera cantábamos principalmente La Internacional, Somos pioneros, el Himno Agrarista y otras canciones que hablaban de trabajo, paz y fraternidad…[19]

LA PRENSA Y LA MANIPULACIÓN DEL MIEDO

La prensa conservadora, de la que por cuestión de espacio tomamos sólo unos ejemplos, había abonado el terreno para que la oposición a la nueva reforma cobrara tintes violentos. Particularmente *Omega* y *El Hombre Libre,* adversarios encarnizados del régimen, atacaron con virulencia la educación oficial y llevaron su desmedida propaganda a la difamación y a la calumnia, manipulando la opinión pública.[20]

Desde antes de la aprobación de la reforma, dichos diarios alimentaban el descontento de sus lectores y llamaban la atención sobre el error "crasísimo" que significaba la Constitución de 1917 y el monopolio de la enseñanza por el Estado: "¿que vienes (sic) vendrán a la Nación de esos futuros idólatras del agrarismo, del comunismo y del ateísmo que el Estado está forjando en sus ineficaces escuelas rurales?"[21]

[18] Ramírez Ceballos, "Testimonios y relatos", p. 31.

[19] Brito Sansores, "Adiós maestro rural", p. 69.

[20] Eguiarte Sakar Adriana, en "Un análisis histórico", se refiere a la propaganda negativa de los diarios conservadores contra la educación No pude conseguir el trabajo y los ejemplos que cito los obtuve directamente de los diarios.

[21] *El Hombre Libre,* 8 agosto de 1930, t. II, núm. 147.

Sus ataques iban dirigidos en primer término contra los maestros, a quienes acusaban de ser "instrumento de los que profesan una ideología cuyo objetivo principal en el ramo de educación es transformar el alma angelical de los niños en un ídolo deforme". Les imputaban tratar "de arrebatar de los corazones infantiles todo aquello que los induce al bien, presentándoles en formas llamativas lo contrario al bien, como la suma de todas las perfecciones". Nutrían los miedos de los padres de familia: "la niñez está en inminente peligro de pervertirse, lo bueno que aprenden en la austeridad del hogar lo olvidan al traspasar los dinteles de la escuela…".[22] *El Hombre Libre* advertía también sobre la grave crisis de valores morales:

> ¿Cómo está educando la Revolución a nuestros hijos? La instrucción intelectual es una mezcolanza desconcertada y caprichosa de métodos y sistemas pedagógicos inadaptables a nuestra idiosincrasia racial; donde la anarquía mental irradia de los cerebros de los maestros, que son los primeros en no saber a dónde van... donde el alumno tiene muestra objetiva de espíritu de intriga, de la pugna taimada y desleal que libran sus mentores por conservarse en el puesto y satisfacer entre sí sus odios y mezquindades.[23]

El diario no cesaba de emitir juicios lapidarios:

> Nuestros hijos no podrán sentir y pensar más que en el marxismo. El niño que no sea marxista no podrá tener acceso a la instrucción, tal educación va a producir el desquiciamiento de nuestra ya miserable condición económica derruida y resquebrajada por la constitución carrancista, a la que cada día se le aumentan mayores y más perniciosos radicalismos disolventes… mediante el terror acallarán sus bocas.[24]

Los padres de familia, por su parte, utilizaban *El Hombre Libre* como su vocero. En un manifiesto del 15 de diciembre de 1933 cuando la discusión sobre la educación socialista en la Convención del PNR estaba en su clímax, se quejaban públicamente por medio del diario del atentado que la legislación significaba para sus derechos naturales:

[22] *El Hombre Libre*.
[23] *El Hombre Libre*, 25 marzo de 1931, t. III, núm. 244.
[24] *El Hombre Libre*, 14 de agosto de 1935, t. VI, núm. 656.

> Las autoridades están convirtiendo a cada escuela oficial en un centro de propaganda *antirreligiosa e inmoral* y pretenden de hecho desaparecer la enseñanza privada, único y limitado refugio que nos queda a algunos de nosotros para garantizar a la buena educación de nuestros hijos… El pregonado laicismo no es teórica y prácticamente más que la máscara con que se encubre el sectarismo antirreligioso violatorio de nuestras libertades más sagradas. El artículo 3o. constitucional que habrá de aprobarse vendrá a establecer el monopolio más absurdo, antinatural y tiránico del Estado en la educación y marcarla una orientación claramente comunista y anticristiana.[25]

De nuevo era una madre, quien alarmada escribía:

> Los que estamos en contacto directo con las diversas clases sociales de la sociedad nos damos cuenta de la inmensa intranquilidad y descontento producidas por las modificaciones al artículo 3o., sobre todo, en lo que respecta a la ambigüedad de la expresión: "combatir prejuicios y fanatismos" que se presta para atacar los sentimientos de nuestro fuero interno; pues o sé que una cosa es socialismo y otra cosa es ateísmo.

El encabezado de *Omega,* pocos meses después, se ensañaba contra la reforma: "La prostitución de la niñez y la destrucción del hogar como altos ideales del programa de la educación socialista", y el texto difundía supuestas entrevistas con alumnas normalistas y exponían sus ideas sobre el matrimonio, el divorcio y la sexualidad, para mostrar "los asquerosos resultados que produce la escuela racionalista". El diario advertía: "Los padres de familia deben tomar nota de estos datos elocuentes en que se juega la moral, la inocencia y el pudor, principalmente de sus hijas, que no serán educadas para esposas y madres sino para meretrices…".[26]

En diciembre de 1934, tras la aprobación del nuevo artículo 3o., *Omega* irresponsablemente amedrentaba a sus lectores: "…Sólo falta que el gobierno decrete en el misterio una nueva San Bartolomé para matar

[25] *El Hombre Libre*, 15 de diciembre de 1933, t. III, núm. 399. El diario sólo se refería a "las agrupaciones de padres de familia", sin especificar cuáles eran.

[26] *Omega*, 20 de octubre de 1934, año XVI, núm. 906.

a los católicos, cazados como fieras en las calles, invirtiendo las causas de la cruenta persecución histórica…".[27]

Una vez que la reforma educativa se puso en práctica, ambos diarios embistieron de nuevo, deformando y exagerando la realidad, caricaturizando situaciones, atizando el fuego con alarmantes titulares: "Han comenzado sus actividades las escuelas socialistas de Nuevo León. Pánico entre padres y madres de familia de Saltillo, Coahuila".

> Llegan a nuestros oídos noticias por las cuales se sabe del pánico de los padres y madres de familia al conocer casos en que sus propios hijos les niegan el sustento, *y todavía más, hasta los han matado con su propia mano…* Ahí tenéis los resultados del socialismo que están inculcando en nuestra niñez mexicana, porque un pueblo o una República donde no hay temor de Dios y se les olvida por completo, y se alza a su antojo y albedrío, no hay que negarlo, pronto desaparecerán.[28]

Los diarios habían dado en el blanco, el miedo cundía en el país. Un artículo comunicaba:

> Me escribe una persona *llena de pánico* por la manera como se persigue en aquel estado a los católicos ¿por qué en Chihuahua no hay un solo sacerdote? El gobernador acaba de dar la orden de suspensión de la enseñanza de catecismo en todos los templos. En el Instituto del estado, los profesores dan conferencias sobre socialismo, y contra el clero, la Virgen y los santos; después bailan, en todas las escuelas se baila y se ven actos inmorales…[29]

El mismo día, el diario informaba que en Querétaro sólo asistían a la escuela los hijos de los empleados que por no "perder el hueso muy poco les importa que sus hijos sean ateos *y más tarde los peores enemigos de ellos mismos*".[30] La prensa dirigió su aguijón al lado más vulnerable de las madres: la integridad física de sus hijos. Los encabezados de *El Hombre Libre*, dirigidos a conseguir el repudio a la educación socialista, seguramente exacerbaban los ánimos e incrementaban el miedo de los

[27] *Omega*, 6 de diciembre de 1934, año XVI, núm. 919.
[28] *El Hombre Libre*, 28 de enero de 1935, t. V, núm. 572.
[29] *El Hombre Libre*, 6 de febrero de 1935, t. V, núm. 576.
[30] *El Hombre Libre*, 6 de febrero de 1935, t. V, núm. 576.

padres de familia: "En camiones cerrados se recoge a los niños de Querétaro. Son llevados a las escuelas a golpes y torciéndoles los brazos". A una madre que defendió a su hijo le fracturaron el cráneo… Muchos atropellos de esta naturaleza se ven con suma frecuencia".[31]

Otro titular azuzaba a la alarmada población: "También en Ciudad Juárez se laza a los niños como perros". El texto denunciaba:

> De la comandancia de policía sale el famoso camión Julia. Lleno de policías por todas las calles, y como si se tratara de perros vagabundos recogen a cuanto niño encuentra en edad "mas o menos escolar", le echan el lazo y lo recogen en el inmundo carro, sufriendo las criaturas el consiguiente susto, son llevadas a la alcaldía. Se les hace estar de pie, con los brazos en cruz, insultándolos y amenazándolos cada vez que intentan bajarlos para descansar…[32]

El Hombre Libre justificaba las agresiones contra los maestros e intentaban convencer al lector que obtenían lo que merecían. En la nota: "Siguen los asesinatos de profesores que difunden el socialismo", informaba sobre el asesinato de "dos señoritas profesoras por causa de la obstinación en el arraigamiento de ideas inaceptables por las mayorías…". "Quizás las infortunadas señoritas", explicaba el diario, "hayan ido más allá de lo debido, como suele suceder con quienes tratan de singularizarse y justificarse ante el tirano escolar".

El diario incitaba a la rebelión, enardeciendo los ánimos, alimentando temores, miedos y odios, tocando la fibra más sensible de la sociedad: la familia. Informaba que los revolucionarios pasaban el tiempo en orgías y bacanales, mientras los maestros se dedicaban a descristianizar a los niños. Las escuelas eran "centros de perdición donde los 'pequeños eran devorados por los lobos', lo que les dañaba la conciencia, sembraba en su corazón odio a sus padres, a su religión, a sus semejantes, a su patria". Las muchachas sencillas de los ranchos, afirmaba el periódico:

> ahora quieren vivir en la ciudad…empiezan como sirvientas y acaban como prostitutas…Si los padres pretenden corregir a sus hijos, contestan

[31] *El Hombre Libre*, 6 de febrero de 1935, t. V, núm. 576.
[32] *El Hombre Libre,* 20 de marzo de 1935, t. V, núm. 594.

> con altivez que dejarán el hogar…El infanticidio esta de moda, reina la perversidad física y moral. Este es el fruto de la enseñanza materialista…. Si del actual profesorado han salido excelentes vagos, prostitutas, asesinos, ateos y materialistas, ya puede suponerse lo que saldrá de los nuevos mentores de la niñez.[33]

Toda esta propaganda cayó en tierra fértil. La intensa labor social y de organización, aunada a los excesos anticlericales de muchos maestros los convirtió en blanco de la ira de la reacción. Fueron víctimas de amenazas, linchamientos, atentados, secuestros, violaciones, mutilaciones y asesinatos que por largo tiempo los mantuvieron en estado de miedo perpetuo. "Después de varios años*",* relataba una maestra:

> se decía que todavía había cristeros, pero más bien eran bandoleros que robaban y hacían maldades, se llevaban a las profesoras y a los maestros, los martirizaban y los mataban. Muchos compañeros quedaron mutilados (desorejados la mayoría), por aquellos facinerosos. Fue una época muy dura.[34]

LA VOZ DE LOS PROTAGONISTAS

Mucho tiempo después, los sobrevivientes se atrevieron a romper el silencio, a desenterrar sus recuerdos y a compartir el miedo que experimentaron en estos años sangrientos. El horror del holocausto magisterial en varias regiones es relatado una y otra vez por los protagonistas. Varios maestros vivieron experiencias como la siguiente:

> –Manos arriba, me gritó el primer asaltante que parecía ser el jefe, ¿Tú eres el profesor? Bájate del caballo y camina para allá. ¡Me quedé estupefacto! Jamás imaginé que algún día pudiera convertirme en el actor de un drama salvaje. Mis labios, paralizados, no fueron capaces de pronunciar palabra alguna. Vas a saber en la que te has metido. Vamos con el jefe que ya te está esperando; contento se pondrá cuando vea estos méndigos papeles comunistas que aquí trais, me restregaba en la cara las boletas con la impresión

[33] *El Hombre Libre,* julio de 1935, t. VI, núm. 645.
[34] Sandoval, "Memorias de una maestra", p. 146.

> del artículo 3o. constitucional. Yo estaba terriblemente asustado… Detrás a cierta distancia, los pavorosos máuseres apuntaban a nuestra espalda. La fuerte impresión había consumido la humedad de mi boca… Serían como las cuatro de la tarde cuando mis captores me encararon con el jefe de su gavilla… no hay duda alguna de que en toda lucha que un organismo entabla para salvar el pellejo, el instinto de conservación despierta mecanismos de defensa tan increíbles como audaces… El drama interior que yo estaba viviendo era tan tremendo que todo lo que me sucedía podría ser un sueño. …¡Yo tenía derecho a vivir! ¡Quería vivir! Si crees en Dios encomiéndate a él y reza por tu salvación. Mi corazón latía con fuerza, y la sangre se agolpaba en mi semblante…La sangre se helaba en mis venas y un sudor frío me inundó la frente… El terror se apoderó de mí, el pavor primigenio se fue transformando en una laxitud indiferente…cuando me colocaron la soga al cuello, por mi mente corrió una película fugaz que me hizo recordar hechos tan antiguos de mi niñez que ya estaban fuera del control de lo consciente…Mejor lo fusilamos… apunté: un nuevo chispazo de recuerdos cruzó por mi mente...Mejor mañana lo ejecutamos el suplicio inacabable se prolongó durante la noche…Yo era un peligro social y deberían eliminarme…

Su esperanza y amor a la vida le dieron "fuerza extraordinaria para huir…" y por más de un mes estuvo tirado en la cama sin poder dar un paso. Después supo del asesinato "salvajemente perpetrado de la humilde persona del maestro Gregorio Vega".[35]

En esos años turbulentos incluso los niños tuvieron vivencias traumáticas:

> Ahora soy un viejo de más de medio siglo de edad…pero aun así recuerdo aquella noche trágica, más negra que todas las noches de mi vida, cuando traté de llora a gritos porque sentía miedo, mucho miedo. Alrededor de la casa por la parte de afuera, se escuchaban disparos de pistolas y fusiles, tropeles de caballos que corrían a toda carrera, y voces de hombres que con palabras soeces se insultaban y se gritaban unos a otros mil cosas. Con el mayor sigilo, y en plena oscuridad mi madre nos escondió a los cinco hijos… Poco a poco cesaron los disparos…

[35] Guzmán Nava, "Holocausto magisterial", p. 93.

El hoy maestro continúa su relato:

> –Fíjate que los cristeros mataron a la maestra Lupe y al profe Miguel. Dicen que la maestra está tirada en la plaza y el profe colgado de un poste del telégrafo… Aquella noticia me llenó de espanto, quise llorar, gritar, correr, no sé que tantas cosas pero no hice nada, compungido y triste fui a ver. El espectáculo fue impresionante y aterrador…[36]

El maestro estaba convencido de que "fue su participación en la organización de los campesinos que les atrajo la muerte".

En algunos casos los sobornos precedieron a las amenazas. Los principales del lugar con frecuencia se presentaban con el profesor o director de la escuela, pistola en mano, y le prohibían seguir enseñando a leer y escribir "porque le estaban alebrestando al pueblo". El maestro debería escoger entre una gratificación o "un posible accidente". A menudo los comisarios municipales tenían que nombrar guardias nocturnas para evitar atentados.

En varios estados, como en Jalisco, la hostilidad hacia los maestros se volvió incontenible, al punto que éstos, desesperados y aterrados, pidieron ayuda al gobierno federal. Las autoridades se vieron obligadas a tomar cartas en el asunto. En varios lugares Cárdenas envió al ejército y en otros distribuyó rifles entre los profesores. En una gira por Guadalajara, el presidente indicó: "La escuela no solamente está siendo atacada por los elementos que afectan al proletariado, sino que desgraciadamente tenemos por delante la inconciencia del mismo elemento obrero y campesino que no sabe interpretar la escuela socialista". Ofreció tierras y armas, pero a cambio la escuela debería ser fortalecida.[37] Los maestros expresaron una y otra vez el miedo de que fueran presas:

> …Mire joven profesor, le voy a decir la verdad: nosotros pertenecimos al grupo de cristeros y a estos lugares se traía a maestros y maestras de las rancherías; a algunos les quitaron los dedos, a otros las orejas y en aquel cerro violaron a una maestra más de 50 cristeros. Yo escuchaba pareciendo no tener miedo, y a pesar de que ya estábamos en clima cálido sentía frío,

[36] Lozoya Cigarroa, "Maestros, héroes, y mártires", p. 173.

[37] *El informador,* Guadalajara, 17 julio,1935, cit. por Yankelevich, *La batalla por*, p. 21.

> sudaba y temblaba...No sabía a dónde me llevaban o qué me iban a hacer en el camino. No sabía si solamente querían asustarme, me matarían o me abandonarían en la maleza; lo cierto es que no contestaba ni preguntaba, estaba callado de miedo…[38]

La maestra Pimentel describió el calvario cotidiano de muchos de sus compañeros:

> Uno de los grandes miedos de aquel pueblo inocente víctima de la ignorancia y de las maledicencias, era el que hiciéramos a sus hijos ateos, que les quitáramos a Dios, y así sucesivamente …la sentencia de muerte gravitaba en contra de los "profes" que no hacíamos otra cosa que cumplir con nuestra obligación laboral … Me tocó ver en San Luis de la Paz el macabro espectáculo de los colgados en los árboles municipales de su jardín principal y esta vista terrorífica también la tenían los escolares que al salir de su plantel tropezaban con el colgadero o la exhibición de los muertos en el patio del Palacio Municipal. Los habitantes de estos lugares nos habíamos acostumbrado a vivir en continua alarma y toda clase de ruidos nos hacía sobresaltar. El paso de una carreta, un caballo o una detonación anónima nos sacaba de nuestras tareas o incluso de la cama, para correr a buscar refugio y dedicarnos a orar...[39]

El miedo, que tardó más en desaparecer que la propia experiencia educativa socialista que no fue más allá del cardenismo, los hizo sepultar estos dolorosos episodios en su memoria por muchos años. Apenas han comenzado a sacarlos a la luz.

El artículo 3o. constitucional fue modificado en 1945 para despojarlo de la connotación de "socialista", pero desde finales del cardenismo las autoridades dejaron de impulsar la educación socialista debido a las condiciones nacionales e internacionales. Igual que en otros campos de su actividad radical, Cárdenas hubo de frenarse, "para consolidar lo ganado" y para no causar una escisión mayor en la sociedad.

Las ilustraciones de Leopoldo Méndez no son una mera reconstrucción, fantasía o exageración. El artista dejó un testimonio más elocuente

[38] Hernández Hernández , "El trabajo escolar de un maestro rural", p. 64.
[39] Pimentel, " Recuerdos del 36", p. 132.

que muchas palabras del régimen de terror que la ignorancia, el egoísmo, la maldad y en buena medida la manipulación de los miedos, reales e imaginados, hicieron vivir a la sociedad en un periodo no muy alejado del nuestro.

El presente trabajo ha intentado mostrar un aspecto poco conocido de la singular experiencia que significó la educación socialista: el ambiente de miedo que la rodeó, el temor, e incluso el pánico que se apoderaron de la sociedad y que nacieron de provocaciones tanto de quienes apoyaban la reforma educativa como uno de los medios de liberar al hombre de ataduras y prejuicios y de establecer una sociedad más justa y moderna, como de quienes, por el contrario, la combatían como una amenaza a sus creencias, valores y manera de vivir. El texto ejemplifica cómo el miedo se nutre no sólo de actos de barbarie, sino también de rumores y de discursos provocadores, cómo se retroalimenta y cómo produce más violencia. Es una prueba más de que el miedo convierte a los seres humanos en materia dúctil de quien sabe manejarlo en su provecho; de que puede ser una herramienta de poder, un eficaz instrumento de dominio.

SIGLAS Y REFERENCIAS

AGNM, Archivo General de la Nación, México, Ramo Presidentes, Fondos Emilio Portes Gil, Lázaro Cárdenas del Río.

AHSEP, Archivo Histórico de la Secretaría de Educación Pública.

BANTJES, Adrian A., "Burning Saints, Molding Minds, Iconoclasm , Civic Ritual and the Failed Cultural Revolution", en BEEZLEY, William H. y William FRENCH, *Rituals of Rule, Rituals of Resistance*, SR Books Willmington, Delaware, 1984.

BRITO SANSORES, William, "Adiós maestro rural", en *Los Maestros y la Cultura Nacional*, vol. 5, México, SEP, Museo de Culturas Populares, 1987, pp. 39-73.

CÓRDOVA, Arnaldo, *La Revolución y el Estado en México,* México, Era, 1989.

EGUIARTE SAKAR, Adriana, "Un análisis histórico de la reacción frente a los intentos de la educación socialista en 1934", México, Universidad Iberoamericana, tesis de licenciatura en historia.

GUZMÁN NAVA, Ricardo, "Holocausto magisterial" en *Los Maestros y la Cultura Nacional*, vol. 4, México, SEP, Museo de Culturas Populares, 1987, pp. 93-111.

HANSENBERG, Olbeth, *La diversidad de las emociones*, México, SEP, 1996.

HERNÁNDEZ HERNÁNDEZ, Claudio, "El trabajo escolar de un maestro rural", en *Los Maestros y la Cultura Nacional*", vol. 3, México, SEP, Museo de Culturas Populares, 1987, pp. 51-91.

KIRSHNER, Alan M., *Tomás Garrido Canabal y el movimiento de los Camisas Rojas*, núm. 267, México, Sepsetentas, 1976.

LOZOYA CIGARROA, Manuel, "Maestros, héroes, y mártires" en *Los Maestros y la Cultura Nacional*, vol. 1, México, SEP, Museo de Culturas Populares, 1987, pp. 173-183.

PIMENTEL, María Guadalupe, "Recuerdos del 36", en *Los Maestros y la Cultura Nacional*, vol. 2, México, SEP, Museo de Culturas Populares, 1987, pp. 131-141.

QUINTANILLA, Susana y Mary Kay VAUGHN, *Escuela y sociedad en el periodo cardenista*, México, FCE, 1997.

RABY, David, *Educación y revolución social en México*, núm. 141, México, SEP, Sepsetentas, 1974.

RAMÍREZ CEBALLOS, Juan, "Testimonios y relatos", en *Los Maestros y la Cultura Nacional*, vol. 3, México, SEP, Museo de Culturas Populares, 1987, pp. 15-41.

ROBLEDO SANTIAGO, Edgar, "El maestro rural en la historia de la educación mexicana", en *Los Maestros y la Cultura Nacional*, vol. 5, México, SEP, Museo de Culturas Populares, 1987, pp. 93-129.

SANDOVAL, María del Carmen, "Memorias de una maestra", en *Los Maestros y la Cultura Nacional*, vol. 4, México, SEP, Dirección de Culturas Populares, 1987, pp. 143-153.

YANKELEVICH, Pablo, La batalla por el dominio de las conciencias, La experiencia de la educación socialista en Jalisco, México, El Colegio de Jalisco, INAH, 1993.

EL MIEDO DE LOS CATÓLICOS MEXICANOS A UN DEMONIO CON COLA Y CUERNOS: EL COMUNISMO ENTRE 1950-1980

*Valentina Torres Septién Torres**

> Debemos elevar una vez más nuestra voz de alerta a los católicos en este mundo, cuando la peor de las doctrinas ateas de todos los tiempos, el comunismo anticristiano, prosigue sus avances descarados en nuestra patria, y trata de insinuarse ocultándose bajo la capa de reivindicaciones sociales para las clases menesterosas a las hoy llama... para mañana mandar a trabajos forzados y a la peor de las miserias... y a los que favorece hoy los manda a la horca mañana, como ha sido la negra historia de Rusia, que es el país que desde el principio del mundo, ha asesinado a mayor número de obreros y campesinos.[1]

Desde 1937 Pío XI hizo explícita su preocupación ante el avance del comunismo en el mundo católico, en su encíclica *Divini Redemptoris*. Este documento hacía referencia particular al desarrollo del comunismo en Rusia y en México, equiparándolos de manera arbitraria, ya que la asunción del comunismo en Rusia difería en mucho de la persecución religiosa que se llevó a cabo en México por motivos muy distintos. Sin embargo, el documento fue asumido reiteradamente por el Episcopa-

* Dirección de Posgrado, Universidad Iberoamericana.

[1] "Una carta de protesta" en Correo, *Señal*, 1964, p. 10.

do mexicano, sobre todo a fines de la década de los años cincuenta y principios de los sesenta, en que se hacía hincapié en párrafos como el siguiente:

> Allí donde el comunismo ha conseguido afirmarse y dominar –y Nuestro pensamiento va ahora con singular afecto paterno a los pueblos de Rusia y de México– se ha esforzado por todos los medios en destruir desde sus cimientos (y así lo proclama abiertamente) la civilización y la religión cristiana, borrando todos sus vestigios del corazón de los hombres y especialmente de la juventud. Obispos y sacerdotes han sido desterrados, condenados a trabajos forzados, fusilados y asesinados de modo inhumano; simples seglares, por haber defendido la religión, han sido detenidos por sospechosos, vejados, perseguidos y llevados a prisiones y tribunales.[2]

En el mismo documento se hacía un exhorto a los obispos y sacerdotes para que transmitieran a los fieles de los peligros que esta ideología implicaba:

> El comunismo es intrínsecamente perverso y no se puede admitir que colaboren con él en ningún terreno los que quieren salvar a la civilización cristiana. Y si algunos, inducidos al error, cooperasen en la victoria del comunismo en sus países, serán los primeros en ser víctimas de su error…[3]

Dspués de la Segunda Guerra Mundial y ante el avance comunista encabezado por la URSS, el discurso anticomunista de un importante sector de la iglesia católica, se centró en la amenaza que el desarrollo rojo significaba para el mundo occidental.

En este trabajo me centraré en el análisis que el semanario católico *Señal* hizo del impacto del comunismo internacional como una amenaza a la estabilidad de México y al efecto perverso que este sistema tendría, de aplicarse, en los valores educativos, sociales y religiosos del país. *Señal* era un semanario que buscaba llegar a las familias cristianas con "la información veraz y la orientación cristiana necesaria para hacer un juicio recto de la situación nacional e internacional, para encontrar una

[2] Pío XI, *Carta encíclica sobre el comunismo ateo*, p. 20.
[3] Pío XI, pp. 39-40.

solución correcta a los problemas personales, familiares y sociales".[4] Se difundía principalmente a los miembros de la Acción Católica Mexicana y mediante la promoción que hacía en los colegios católicos para llegar a las familias.

A través de numerosos artículos de *Señal*, durante las décadas de los cincuenta a los setenta del siglo pasado, se hace una reiterada y constante alusión al gran peligro que esta amenaza significaba para la vida cotidiana de los católicos mexicanos.

En una visión absolutamente maniquea que fue resultado de un exaltado macartismo,[5] donde ningún matiz era posible, se afirmaba sin recelo que el mundo se dividía en dos campos de batalla: el del "sovietismo" comunista, y el del "anticomunismo" representado por los católicos, rivales y antagónicos en todos sus aspectos.[6]

La preocupación y sobre todo el miedo que se gestó en estos años ante los embates de esta ideología, no sólo se limitaron a los círculos eclesiásticos; fueron también asumidos por los sectores católicos más conservadores de las clases medias y altas del país. Para estos sectores sociales el comunismo era un peligro para la educación de sus hijos, para sus inversiones, en suma, para todos sus privilegios.[7] Este miedo será analizado en tres apartados: los comunistas y sus métodos, el comunismo en el sector obrero y el comunismo y la educación.

[4] Turnbull, Carmen y Ma Teresa Abdalá, "Carta al Sr. José N. Chávez González, director del semanario católico, *Señal"*, 11 de marzo de 1959, *Señal*, 1959.

[5] El macartismo es un término de uso político que indica una actitud de anticomunismo absoluto que se concreta en una visión política maniquea y en una real persecución de hombres e instituciones declaradas antinorteamericanas por ser "comunistas". Históricamente el macartismo representa la culminación de la guerra fría en la política interna de Estados Unidos y coincide con los años 1950-1954 en que se consuma la parábola del senador republicano Joseph McCarthy. Es el momento de más exasperado anticomunismo de la segunda posguerra, que da lugar a una serie de "purgas" políticas en todo nivel y en todos los campos –pero sobre todo en el intelectual–, en un clima de casería de brujas más intenso que la más dura lucha interna al comunismo de otros periodos.

[6] Gómez Manrique, Fernando "Esta es la crisis política más grande de la historia", *Señal*, 1955, p. 6.

[7] Pacheco, Ma. Martha. "El conservadurismo católico en campaña", en René de la Torre *et al.*, *Los rostros del conservadurismo mexicano*, pp. 151-169.

LOS COMUNISTAS Y SUS MÉTODOS

Los primeros años de la década de los sesenta fueron de un anticomunismo vehemente. La campaña que generó la iglesia y de la cual *Señal* fue el medio más eficaz de publicación, también fue apoyada por la iglesia a través de la Acción Católica.[8] Esta cruzada consistía en difundir mensajes en distintos periódicos de circulación nacional como *Excélsior* o *El Universal*, en hacer exhortaciones en los colegios católicos y en sectores de la política, del ejército o de la intelectualidad.

La ofensiva anticomunista se convirtió en estos años en una cruzada religiosa y nacionalista, que se manejaba en su versión más conservadora, aquélla en la que el orden, la familia y la religión eran elementos integrantes de la cultura occidental, que había que defender a toda costa.[9]

Los principales puntos de la campaña anticomunista se centraron en difundir ideas que tenían que ver con aspectos religiosos, morales o económicos. Según los católicos, para lograr estos objetivos los comunistas socavarían la moral y la armonía en la sociedad católica a través de estrategias diversas como la desarticulación de las estructuras socioeconómicas de los países no comunistas, el debilitamiento de la fuerza militar en esos países, la promoción del caos en las instituciones y organizaciones y en la estimulación del descontento para suscitar crisis sociopolíticas que precipitaran "soluciones" sugeridas por ellos.[10] Por ejemplo, algunas de las ideas que se tenían del comunismo en cuanto a la moral eran:

[8] La Acción Católica (A.C.) fundada por Pío X en 1905 en la encíclica *Il Fermo,* adquiere su configuración definitiva hasta el pontificado de Pío XI (1922-1939), en el periodo de entre guerras. En su encíclica *Urbano Arcano Dei* del 23 de diciembre de 1922 dio a conocer su voluntad de organizar a todos los católicos y servirse de ellos, cualquiera que fuera su condición, para conseguir el retorno a la vida cristiana de los individuos, las familias y la sociedad. La definición de la organización en palabras del mismo pontífice fue la siguiente: "Acción Católica es la participación de los seglares católicos en el apostolado jerárquico para defender los principios religiosos y morales, para ejercer acción social sana y benéfica, bajo la dirección de la jerarquía eclesiástica fuera y sobre todo partido político, con la intención de restaurar la vida católica en la familia y en la sociedad". *La Acción Católica en sí misma*, s.p.i., p. 30.

[9] Véase Loaeza, *Clases medias*, p. 260.

[10] "Reglas de los comunistas para la conquista del poder", *Señal*, núm. 1144, marzo 26 de 1977.

- Que destruiría a la familia católica.
- Que acabaría con esta institución en cuanto comunidad monogámica.
- Que crearía un nuevo tipo de familia, en la que se favorecería el "amor libre primitivo y de promiscuidad sexual".
- Que abrogaría todas las leyes que condenaban el aborto.
- Que separaría a los hijos de sus padres.
- Que terminaría con la función primordial de las madres que debía ser el cuidado de su familia para incorporarlas a la fuerza de trabajo.[11]

De una entrevista televisiva realizada en España al premio Nóbel ruso, Alexander Solyenitsin, la revista reprodujo un artículo titulado "La crisis que ha traído al comunismo" [sic], de la cual la revista tomaba argumentos que se utilizarían reiteradamente para fundamentar los horrores del sistema; se decía, por ejemplo, que hacia la segunda mitad de la década de los años treinta en la URSS se había fusilado a un millón de personas anualmente y otros doce o quince millones se hallaban en campos de concentración; que los datos de un profesor soviético mostraban que entre 1917 y 1959 murieron en la Unión Soviética sesenta y seis millones de personas en colectivizaciones, destierros, prisioneros o por hambre. A estas cifras se añadían los cuarenta y cuatro millones de rusos muertos en la Segunda Guerra Mundial, con lo cual se tenía a ciento diez millones de muertos, imputables todos ellos a la gestión socialista.[12]

En la revista se aprecia que hacia finales de la década de los cincuenta, el temor al comunismo no sólo se centraba en la posible penetración rusa, sino también en la amenaza china. Se afirmaba que el comunismo amarillo afectaba a 600 millones de "hormigas azules", hombres y mujeres –a las que se les privaba de sus obligaciones como madres y esposas– para que trabajaran sin descanso en jornadas de más de ocho horas, para que se dedicaran a martillar "las precisas, incisivas y fanáticas consignas del Partido Comunista".[13] En este discurso se hacía hincapié en que el comunismo alejaba a las madres de sus hijos con objeto de que

[11] "Documentos de *Señal*", *Señal*, 1 de julio de 1972.

[12] "Solyenitsin señala la crisis que ha traído al comunismo", *Señal*, 1976.

[13] Alvear Acevedo, Carlos, "Cuáles son los métodos de la colosal trama china", *Señal*, 1959.

éstas trabajaran y participaran en la producción nacional,[14] y a los hijos los indoctrinaba el Estado haciéndose cargo de su educación. También se hacía referencia al temor hacia el comunismo en Alemania Oriental, con argumentos como el siguiente:

> La presencia de un uniforme, sea de la policía popular o del Servicio de Seguridad del Estado, infunde en los aterrorizados alemanes del sector, un nerviosismo inocultable. Es natural. Mil años de historia no lograrán borrar de la memoria de los alemanes las escenas de horror que han vivido desde la inenarrable ocupación de las tropas rusas, que entraron a territorio alemán azuzadas por aquel famoso panfleto del camarada Ehrenburg que terminaba con esta excitativa: "¡Matad! ¡Degollad! ¡Estén vivos o estén a punto de nacer, no hay alemanes inocentes! ¡Seguid las instrucciones del camarada Stalin y rechazad de una vez para siempre a la bestia fascista hasta su cubil! ¡Quebrad con violencia el intolerable orgullo racial de las mujeres alemanas! ¡Portaos como justicieros! ¡Matad! ¡Degollad!, ¡Valientes soldados del Ejército Rojo!"[15]

La campaña comunista mexicana se centró en sectores muy determinados como los obreros y los estudiantes, por considerar a los unos, como "masas impreparadas", como un capital humano factible de ser convertido y convencido en estas ideas y a los otros, como poco formados en relación con las cuestiones sociales y por tanto como fáciles candidatos a la indoctrinación.[16]

Los métodos empleados por los comunistas se describían como sumamente sofisticados. El comunismo habría de crecer mediante la captación de seguidores que debían encontrarse entre los trabajadores inconformes con sus condiciones laborales o entre los estudiantes que no vivían en familia, jóvenes con personalidad recia y de alta posición, así como entre miembros de organizaciones de tipo religioso, sacerdotes y religiosos "inquietos", los oficiales y suboficiales jóvenes del ejército

[14] Ávila Sotomayor, Armando, "Yo estuve detrás de la cortina de hierro", *Señal*, 1957, p. 12.

[15] Ávila Sotomayor, "Yo estuve", p. 13.

[16] Díaz Soto y Gama, Antonio, "El catolicismo frente al peligro comunista", *Señal*, 1964, p. 20.

y los jóvenes que iniciaban su vida universitaria.[17] Entre las técnicas y métodos utilizados en la captación y convencimiento de estos sectores, se proponían actividades como las de ofrecer a sus prospectos diversiones y relaciones sexuales fáciles; habrían de descubrir a los líderes y situarlos estratégicamente para convencerlos de repartir panfletos, realizar manifestaciones y acciones de "boicot", para hacerlos detener por la fuerza pública y fomentar así su rebeldía.[18] Asimismo, los articulistas católicos afirmaban que los comunistas se proponían despertar inquietud social y dar a conocer hechos y datos sobre las injusticias sociales, así como hacer hincapié en los grandes problemas políticos y sociales de las naciones capitalistas. Para los comunistas, afirman los escritores católicos, era importante despertar la admiración hacia los países con esa ideología y destacar su gran progreso social y económico. Establecer comparaciones entre estos países antes y después de la revolución roja, para hacer ver la incapacidad de otros regímenes y de la iglesia católica para resolver los problemas sociales, económicos y políticos, en países como el nuestro. Otras medidas consistían en poner de relieve los problemas económicos en los que se veían envueltos personajes políticos, acusándolos de corromper a la sociedad y de tener en sus manos los bienes de producción que eran del pueblo; también aconsejaban lecturas de autores ateos y contar con bibliotecas con textos *ad hoc*; asimismo era importante resaltar la hipocresía de la "moral burguesa" que aparentaba honradez y moralidad. La campaña se proponía descubrir, mediante conversaciones y preguntas, la ideología de las personas y de esta manera evitar atacar directamente lo que en las creencias de los católicos se consideraba como inamovible, asuntos tales como la fe en Dios o la fidelidad al magisterio. El fin último de esta campaña era la afiliación del mayor número de personas al Partido Comunista.[19]

Asimismo los comunistas debían agitar a las masas con cualquier motivo de descontento ya que, como afirmaban, "la revolución social surge de la ¡agitación!"[20] Para combatir esas iniciativas era importante

[17] Documentos de *Señal*, "El método de proselitismo comunista", *Señal*, núm. 1144, marzo de 1977.

[18] Ruszkowski, Andrés, "Reglas comunistas para la conquista del poder", en *Señal*, marzo 26, 1977.

[19] Ruszkowski, "Reglas".

[20] Beltrán Reyes, David, "Sed sagaces como serpientes", *Señal*, 1958, p. 8.

estar alertas y evitar ser embaucados; se conminaba: ¡No permitamos que exploten nuestro sentimentalismo (¡tan mexicano!). Usemos el entendimiento. ¡Fuera la sencillez de paloma![21]

Para combatir estas estrategias, en los artículos de *Señal* se repetía una y otra vez, lo que los católicos afirmaban como estrategias comunistas y se argumentaba que la Iglesia no se podía dar el lujo de mantenerse al margen de este peligro; para ello era necesario saber leer las noticias nacionales e internacionales y descubrir los planes de la revolución roja. La Congregación de la Propagación de la Fe, a través de su publicación *Fides*, hizo una transcripción de las directivas secretas de los comunistas para destruir a la iglesia que se difundió en la revista. Señalaban lo siguiente:

1. Los comunistas deben ingresar en escuelas dirigidas por la iglesia para actuar como espías, aparentando que disfrutan de la educación católica.
2. Los comunistas deben bautizarse, unirse a la Legión de María y "usar frases que halaguen a los católicos, aun invocando a su Dios misericordioso".
3. Los comunistas deben asistir a todas las ceremonias religiosas y "con dulces conversaciones halagadoras espiar a los sacerdotes".
4. La regla del espionaje debe ser: "Atraer al enemigo para destruir al enemigo". Deben escoger a un miembro prominente de la Iglesia y proporcionarles todas las facilidades y los documentos necesarios para que se vuelva comunista.
5. Todos los camaradas deben comprender que la iglesia católica debe absolutamente ser arruinada y destruida. En cuanto al protestantismo, ya que se deja llevar por la engañosa idea de la co-existencia, hay que dejarlo morir de muerte natural y no permitirle ningún avance.[22]

La respuesta de la iglesia a estas premisas debía combatirse con la regulación de las conductas. Ante preguntas hipotéticas sobre el com-

[21] Beltrán Reyes, "Sed sagaces", p. 110.
[22] "Directiva comunista núm. 106", tomado de Misión, *Señal*, 1958.

portamiento de los católicos frente al comunismo las respuestas que se proporcionaban eran contundentes:

- ¿Es lícito inscribirse en partidos comunistas o prestarles apoyo? No es lícito. El comunismo de hecho es materialista y anticristiano, y los dirigentes… del comunismo, aun cuando a veces de palabra declaren no combatir la religión, de hecho, sin embargo, con la teoría y la acción se muestran hostiles a Dios, a la verdadera religión y a la Iglesia de Cristo.
- ¿Es lícito publicar, difundir o leer libros, periódicos, diarios u hojas volantes que sostienen la doctrina o la práctica del comunismo o colaborar en ellos con escritos? No es lícito, porque son actos prohibidos por el mismo derecho canónico (Canon 1399). (Y hay que notar que en nuestra Diócesis circulan muchas revistas comunistas).
- ¿Los fieles que realizan, sabiéndolo y libremente, los actos a que se refieren las preguntas 1 y 2, pueden ser admitidos a los sacramentos? No. Conforme a los principios que se refieren a no administrar los sacramentos a aquéllos que no tienen la debida disposición.
- ¿Los fieles que profesan la doctrina del comunismo materialista y anticristiano, y sobre todo los que la defienden o de ella se hacen propagandistas, incurren, *ipso facto*, como apóstatas de la fe católica, en la excomunión reservada en especial modo a la Sede Apostólica? Sí quedan excomulgados.[23]

LA CAMPAÑA FRENTE A OBREROS Y CAMPESINOS

Como parte de su campaña, *Señal* afirmaba que los comunistas fomentaban la creación de sus intereses, a través de los partidos políticos como lo era el Partido Popular,[24] así como en otras instituciones proclives a esa

[23] Respuesta dada por la Suprema Sagrada Congregación del Santo Oficio, por decreto del 1 de julio de 1949 en "Cuatro preguntas sobre el comunismo y siete respuestas para enfrentársele", en *Señal*, 1961, p. 8.

[24] Fue fundado en 1948 por el dirigente obrero Vicente Lombardo Toledano, como un partido de la clase obrera, y de los trabajadores. Fue un partido con un sustento marxista-leninista.

ideología como el Instituto Mexicano-Ruso de Intercambio Cultural, el Taller de la Gráfica Popular, el Instituto Politécnico Nacional y en otras organizaciones de obreros y campesinos, cuya función era agitar para tomar posiciones.[25]

Pero en realidad, el temor más grande se encontraba en los sindicatos que eran considerados como verdaderas escuelas para la guerra, una guerra interna por las ideas en la "que lanza a dirigentes contra dirigentes y a obreros contra obreros".[26]

Los católicos señalaban que los forjadores del sindicalismo obrero y campesino, líderes como Luis Morones y Vicente Lombardo Toledano, eran discípulos de Marx, que además recibían apoyo y subsidio del poder público: "¿No hasta el mismo 'derechista' licenciado Alemán subsidiaba al periódico *El Popular*, vocero del Partido Popular, y seguía a su modo una política de apariencia democrática y de ayuda a trasmano (aun por mera conveniencia) a individuos de clara filiación comunista?" También afirmaban que el Partido Revolucionario Institucional, heredero del Partido de la Revolución Mexicana, estaba estructurado a imagen del movimiento soviético en cuadros de obreros, soldados y campesinos según los cánones leninistas con el lema: "Por una democracia de trabajadores". Consideraba que la Confederación Nacional Campesina tenía como lema uno similar al soviético: "Campesinos de América uníos".[27]

En general se pensaba que cualquier exigencia de reivindicación o justicia laboral era promovida por comunistas.[28] Uno de los articulistas señalaba que cuando se invitaba a algún trabajador para que él y sus compañeros formaran un sindicato y defendieran colectivamente sus derechos, contestaban que no lo podían hacer pues: "inmediatamente le dicen a uno comunista...". La percepción general entre los católicos de la época era que cualquier sindicato era comunista. En el mismo artículo se señala que había quienes afirmaban que esta propaganda era auspiciada por los propios dueños del capital para aprovecharse de los trabajadores y no favorecer sus reivindicaciones.[29] Carlos Alvear Acevedo, escritor prolífico en *Señal* en estos temas, afirmaba que el calificar

[25] Alvear Acevedo, Carlos, "La realidad del comunismo", *Señal*, 1958, p. 7.
[26] Guajardo, Horacio, "Función del sindicato", *Señal*, 1954, p. 3.
[27] *Señal*, 1958, p. 6.
[28] "Sindicalismo", *Señal*, núm. 249, 24 de mayo de 1959, p. 1.
[29] Josene, "No", *Señal*, 1964, p. 10.

de comunista a cualquier movimiento de reivindicación obrero debía considerarse como un error político, puesto que el trabajador mexicano, era "firme baluarte contra el sovietismo".[30] De esta manera el discurso se utilizaba tanto a favor como en contra de estas organizaciones. Los autores católicos consideraban que los trabajadores debían orientarse hacia el cristianismo como única creencia que verdaderamente reconocía la dignidad del cristiano.[31]

Los importantes movimientos sindicales que se dieron en los sectores de ferrocarriles, telégrafos y de maestros, fueron focos de atención para los escritores católicos quienes denunciaron, dentro de ellos, una abierta agitación comunista.[32]

EL DISCURSO PARA LA EDUCACIÓN

Para hacer evidente esta amenaza, los artículos de la revista *Señal* hacían constantes alusiones a lo que el comunismo significaba en los países que adoptaron esta ideología. Por ejemplo, el desarrollo de la revolución cubana fue un motivo para exacerbar la movilización entre los grupos católicos más conservadores en México, quienes siguieron una política anticomunista que congregó a un gran número de sectores de la sociedad.[33] Veían al comunismo como una amenaza para la estabilidad del país y lo culpaban de diversos males como el estatismo, la violación de las libertades individuales, la irreligiosidad que promovía y su carácter subversivo; afirmaban que influía en "la noción de pérdida de la libertad, de la religión, de la identidad nacional, de la estabilidad", de la paz que se había logrado después de los males que había dejado el socialismo educativo en los años treinta.[34]

[30] "Temas de la semana: Ferrocarriles", *Señal*, núm. 33, 1955, p. 1.

[31] Alvear Acevedo, Carlos, "Sólo el cristianismo reconoce al obrero su dignidad", *Señal*, mayo, 1955, p. 24.

[32] Sobre estos movimientos ver, por ejemplo, Bizberg, *Estado y sindicalismo en México*.

[33] Véase en Loaeza, Soledad, *Clases medias y política en Mexico*, todo el debate a que dio lugar la revolución cubana y la aceptación y el rechazo de parte de los diversos sectores de la sociedad.

[34] Loaeza, "Clases medias", p. 258.

En *Señal* se percibe que el punto fundamental del miedo al comunismo estaba centrado en la educación y en los estudiantes. El campo educativo fue uno de los más utilizados por la iglesia para alertar sobre la llegada de este peligro. Las arengas contra el magisterio y la escuela pública fueron innumerables:

> Es de todos conocido el hecho de los elementos comunistas, del partido en sí, y filo-comunistas, se han infiltrado peligrosamente entre el magisterio, particularmente federal, por razones e intenciones obvias; están en un campo en donde su actividad de adoctrinamiento produce los mejores frutos: la niñez no tiene ni puede tener defensa contra el adoctrinamiento que se hace en las aulas.[35]

Desde Río de Janeiro, el cardenal Jaime Barros Cámara hablaba de la campaña del Partido Comunista chino para "sembrar el cisma en la iglesia de Latinoamérica"; según él, los chinos comunistas buscaban infiltrarse por medio de la juventud, haciendo proselitismo en las escuelas católicas:

> La penetración comunista en la educación católica (...) pretende acaparar mediante el espionaje y la iniciativa, la dirección ideológica de los estudiantes, "espiar a los reaccionarios, delatar sus actividades, mezclarse con los estudiantes, congraciarse con ellos".[36]

Por tanto, el miedo a la introducción del comunismo no se limitaba exclusivamente a la educación pública. Por su parte, el cardenal Hélder Cámara señalaba que el comunismo chino consideraba a "las escuelas dirigidas por la iglesia campo ideal para nuestra penetración (...) de acuerdo con el principio de dividir para gobernar". Decía que esta campaña consistía, entre otras cosas, en introducir "agentes rojos" en las instituciones católicas de educación, en tratar de dominar a directores y profesores, e infiltrarse en los organismos y oficinas directivas de la iglesia.[37]

Pero el miedo no era sólo por el indoctrinamiento ideológico. En la campaña se afirmaba que de llegar el comunismo, se desarraigaría a los

[35] *Señal*, núm. 404, 24 de junio de 1962, p. 11.
[36] *Señal*, núm. 331, 8 de enero de 1961, p. 9.
[37] *Señal*, núm. 331, 8 de enero de 1961, p. 9.

niños de sus hogares y de sus familias como había sucedido en Rusia o China. Este fue un rumor muy difundido que causaba temor, no sólo en los padres, sino aun entre los mismos estudiantes, cuando se decían cosas como las siguientes:

> Todos sabemos cómo en los Estados dominados por el comunismo se arrancan los hijos a sus padres para hacer de ellos lo que los dictadores de estos estados se han propuesto, preparándoles para sus fines siniestros, sin tener en cuenta para nada los derechos de los padres, y formándoles en absoluto olvidados del fin primario para el que se halla el hombre en el mundo que es la salvación de su alma.[38]

Se pensaba que los maestros eran el brazo armado de los comunistas para penetrar en las mentes de los niños y, por supuesto, que las escuelas normales eran los semilleros de estos maestros; por ello la campaña tenía que incluir a estas escuelas:

> Anualmente, alrededor de 1 000 normalistas terminan su carrera. Si cada uno va a educar 60 niños cada año, haz la cuenta (...) El pueblo piensa lo que le enseñan sus maestros, y los maestros lo que a su vez aprendieron en la Normal. México será lo que sea la Normal. La guarida del comunismo está ahí (...).[39]

El gran peligro, se decía, radicaba en la formación de los maestros. La Normal era considerada como el semillero y cuna de los maestros comunistas que de ahí se esparcirían por toda la República, tanto en escuelas públicas como en las particulares, con el fin de cambiar la mentalidad de la juventud.

> No es ningún misterio que un buen porcentaje de los alumnos de la Escuela Normal de México, especialmente de la Sección de Varones, tienen ideas comunistas. Ni se ignora que dentro de la Secretaría de Educación Pública pululan quienes, clara o veladamente, sostienen el ideario de Marx

[38] *Señal*, núm. 331, 8 de enero de 1961, p. 8.
[39] *Señal*, núm. 288, 5 de octubre de 1958, pp. 6 y 7.

y de Engels, en la cátedra, en la actuación política, o en la preparación de libros de texto.[40]

La alarma continuaba pues se insistía que en Cuba las escuelas particulares habían sido totalmente aplastadas.[41] En noviembre de 1960, 50 miembros del episcopado mexicano se abocaron al estudio de los problemas políticos, sociales y religiosos, en su afán de combatir la embestida comunista.[42]

Un problema que se vino a sumar al anterior fue la aparición del Libro de Texto Gratuito, que se convirtió para los católicos en el arma del Estado para implantar las doctrinas socialistas en este ambiente de paranoia anticomunista que existía en algunos sectores sociales del país. El Episcopado se reunió en asamblea plenaria y el 8 de febrero de 1975 entregó un comunicado en que decía: "Nuestra condición de Pastores nos obliga a señalar que los textos en cuestión contienen afirmaciones y manifiestan ideologías inaceptables para la conciencia cristiana y aun para la moral humana…".[43]

Quienes estaban interesados en la difusión de estas declaraciones reprodujeron y repartieron, en iglesias y calles volantes titulados: "Los libros de texto contienen ideologías inaceptables para la fe cristiana y para la moral humana", ideas que causaban gran desconcierto en algunos sectores sociales, ya que para muchos los libros de texto gratuito eran los únicos a los que podían tener acceso.[44]

También fue motivo de alarma el nuevo programa escolar que dividía los cursos en áreas en lugar de las tradicionales asignaturas; quienes impugnaban al libro de texto gratuito señalaban que éstos eran resultado de influencias extrañas al medio mexicano, ya que proponían como

[40] "En México está sucediendo lo mismo que en Rusia", *Señal,* 1964, p. 9.

[41] *Señal,* núm. 366, 17 de septiembre de 1961, p. 3.

[42] *Excélsior*, 26 de noviembre de 1960, p. 14.

[43] *Excélsior*, 8 de febrero de 1975. Documentos colectivos del Episcopado mexicano a diez años del Concilio, 1965-1975, México, Comisión Episcopal de Medios de Comunicación Social, Paulinas, 1977, pp. 431-432.

[44] *Excélsior*, 21 de febrero de 1975 y Jorge Villalobos Grzybowicz, "La campaña contra los libros de texto. ¿Fue manipulado el Episcopado?, en *Christus*, año 40, núm. 474, mayo de 1975, p. 6.

textos de consulta obras de Engels y Marx, y en biología aceptaban el materialismo y el evolucionismo.[45]

Esto se dio a la par de atentados sufridos por algunos establecimientos particulares en ciudades del interior y en otras medidas tomadas por la Secretaría de Educación Pública, como la suspensión temporal de incorporaciones de primarias, secundarias y normales privadas, y la poca atención que daba esta Secretaría a las solicitudes de reconocimiento de validez de los estudios de nuevas escuelas preparatorias privadas.[46]

Otro motivo de temor fue el rumor de la nacionalización de la educación lo que implicaba, para los dueños de los colegios particulares o una forma de ocupación de sus edificios o la disposición parcial de los mismos, promovida, según se decía, por elementos de tendencias estatistas o francamente comunistas.[47]

Según se afirmaba en la revista, un motor de la actividad comunista en las escuelas mexicanas estaba constituido por las mujeres espías, que desde Berlín, estaban siendo preparadas para su infiltración en otros países. Estas mujeres eran preparadas para la guerra psicológica, elegidas entre las mejores y más fuertes mujeres alemanas; se les sometía a duras pruebas físicas, así como a exámenes psicológicos y de inteligencia. Uno de los métodos de estas agentes de la guerra psicológica era la hipnosis, con lo cual asustaban a padres de familia, haciéndoles creer que sus hijos podrían sufrir un lavado de cerebro en las escuelas públicas.[48]

Este mismo temor y rumores se generaron en el ámbito de la Universidad Nacional Autónoma de México. Por ejemplo, se decía que los comunistas provocaban a sus compañeros y luego los señalaban como matones, para luego redimirlos de las cárceles y hacerlos comunistas. A los que tenían cargos, los seguían para sorprender sus planes y ofrecerles otros puestos mejores para ganárselos.[49]

[45] *Señal*, núm. 360, 6 de agosto de 1961; BUNPF, 2a. época, junio-julio de 1961, p. 2; BUNPF, 2a. Época, núm. 14, junio de 1963, pp. 10 y 11.

[46] Por ejemplo, se habla de la aprehensión en San Luis Potosí del señor Roberto Mercado Aguirre, presidente del Comité Estatal de la UNPF (BUNPF, 2a. época, núm. 11, 1961). Además la UNPF envió un telegrama urgente al presidente de la República para denunciar la clausura de ocho normales particulares en Coahuila.

[47] BUNPF, 2a. Época, núm. 11, septiembre-diciembre de 1961, p. 1.

[48] Urlich, Ito, Escuela de espías, *Señal,* 1964, p. 7.

[49] Documentos de *Señal*, "El método de proselitismo comunista", *Señal*, núm. 1144, marzo de 1977.

> Cada vez es más visible el rostro de estos grupos que se han afiliado al medio universitario y al más triste de los marxismos, el que pretende delinear una institución puramente ideológica a un nivel estricto de la dictadura del proletariado.[50]

De igual forma se acusaba al sindicato universitario (STUNAM) de querer poner la dirección universitaria en manos de intelectuales mediocres, adiestrados en el marxismo y "bajo el puño obrero". Decían, por tanto, que sus manifestaciones no tenían como fondo las reivindicaciones laborales, sino el dominio de la Universidad".[51]

Como se puede apreciar a través de la revista *Señal*, es posible seguir las estrategias que la iglesia desarrolló, para infundir en los católicos el miedo al comunismo y luchar contra éste. Si bien esta campaña tuvo algunos fundamentos reales, en ocasiones su exageración sin pruebas contundentes, infundió un temor que en muchos niños, jóvenes y padres de familia de los sectores medios y altos y fue causa de grandes aprensiones.

Este discurso se fue debilitando con el tiempo; el Concilio Vaticano II y el desarrollo de la Teología de la liberación que trajo aparejada, fraccionaron el discurso eclesial que poco a poco se vio sin sustento al caer, al final de los años ochenta, el muro de Berlín. Con ello, el fantasma que deambuló en los años previos desapareció y se convirtió en parte de una historia de combate y supervivencia de la iglesia católica.

SIGLAS Y REFERENCIAS

AACM, Archivo de la Acción Católica Mexicana, Universidad Iberoamericana.

BIZBERG, Ilán, *Estado y sindicalismo en México*, México, El Colegio de México, 1990.

DE LA TORRE, René, Marta Eugenia GARCÍA UGARTE, Juan Manuel RAMÍREZ SÁIZ (comps.), *Los rostros del conservadurismo mexicano*, México, Publicaciones de la Casa Chata, 2005.

[50] "Plan educativo compartido y a la vista", *Señal*, 1976, p. 6.
[51] "Plan educativo compartido y a la vista", *Señal*, 1976, p. 6.

La acción católica en sí misma, México, Acción Católica Mexicana, s/f.

Loaeza, Soledad, *Clases medias y política en Mexico*, México, El Colegio de México, 1988.

Pacheco, Ma. Martha, "El conservadurismo católico en campaña", en René de la Torre *et al*., *Los rostros del conservadurismo mexicano*, México, ciesas, 2005, pp. 151-171.

Pío xi, *Divini Redemptoris. Carta encíclica de su Santidad Pío xi sobre el comunismo ateo*, México, Ed. Paulinas, 1989.

Una historia de los usos del miedo,
se terminó de imprimir en el mes de julio de 2009
en los talleres de Reproducciones y Materiales, S.A. de C.V.
Presidentes 189-A, col. Portales, 03020 México, D.F.
Portada: Irma Eugenia Alva Valencia.
Tipografía y formación: Irma Martínez Hidalgo.
Cuidó la edición la Dirección de Publicaciones
de El Colegio de México.

CENTRO DE ESTUDIOS HISTÓRICOS

Como parte de las investigaciones en el Seminario de Historia de la Vida Cotidiana, dedicamos varios años al estudio del miedo. Algo que muy pronto pudimos apreciar fue que con frecuencia el miedo resulta útil, y que siempre, o casi siempre, hay alguien que se beneficia del miedo de los demás. Puede ser útil para lograr la estabilidad social, o para mantener privilegios, o para justificar actitudes de violencia o como explicación de debilidades individuales o colectivas... A todo ello nos referimos en los textos de este volumen.

Ilustración de portada: *Sauce llorón de noche*, Hans Schmithals, *c.* 1903-1904.

ISBN: 978-607-462-046-7

EL COLEGIO DE MÉXICO

LA VERDAD NOS HARÁ LIBRES

UNIVERSIDAD IBEROAMERICANA
CIUDAD DE MÉXICO